الجامعة التونسية

مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية

الملتقى الإسلامي المسيحي II

الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحديات النمو

سلسلة الدراسات الاسلامية 5

الجامعة التونسية

مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية

الملتقى الإسلامي المسيحي

الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحديات النمو

قرطاج ـ الحمامات ـ القيروان

11 ـ 17 نوفمبر 1974

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

فهرس

بسم الله الرحمان الرحيم

هـذه الوثائق قدمت اثناء الملتقى الاسـلامي المسيحي الذي دعونا اليه بقرطـاج والحمامـات والقيروان من 11 الى 17 نوفمبر 1974 ، ومرت سنتان كاملتان ووثائقنا لا تزال تثير الاهتمام وتتصل بالواقع ايما اتصـال .

فهي تعبر عن آمـال عريضة وضعناها للملتقـى ـ اردناه همـزة وصل وعربون اخـلاص وجعلناه محل صـدق وايمـان .

ولم نتمكن من نشـر ما دار بيننـا من نقـاش مثمر ولا حتى من اعطـاء صورة عامة منه . ولكننا نامل ان تتجدد الفرصـة وان نعيش مرة اخرى ذلك الجو فنساهم بقسطنا المتواضع في بناء صرح التفاهم والاخـاء بين الاديـان .

تـونس في 26 اكتوبر 1976

عبد الوهاب بوحديبة

كلمة السيد الطاهر قيقة

مدير المركز الثقافي الدولي بالحمامات

سيدي وزير الشؤون الثقافية
سيدي مفتي الجمهورية التونسية
سعادة السادة السفراء
سيداتي وسادتي

انّ المركز الثقافي الدولي بالحمامات الذي حصل له شرف الاسهام في الدعوة إلى هذا الملتقى وتنظيمه بالتعاون مع مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية لفخور بتحقيق هذه الامنية الغالية التي سعينا من أجلها طيلة سنتين .

انّ المشاكل المعقّدة التي يواجهها عالمنا اليوم لحريّة بأن تعالجها ضمائر من يؤمنون بالله ومن هم واثقون من أنّ القيم الروحيّة اذا تشبّعت بها أنفس قادرة لكفيلة بأن تنير السبل لايجاد حلول للمعضلات القائمة قابلة للتعميق والتطوير .

ولا تكون التنمية الاجتماعية ذات جدوى وذات ابعاد مصيرية الاّ اذا ساعدت على الرقيّ بالانسان وتحمّلتها ضمائر مخلصة مؤمنة والعقيدة الدينية من أقوى الحوافز للرقيّ البشري اذ لم تكن اقواها على الاطلاق .

وانّ المركز الثقافي الدوليّ بالحمامات الذي آل على نفسه أن يكون في هذه النقطة التي يحتلّها من حوض البحر الابيض المتوسط ـ مكان تبادل وتلاقح لجميع التيّارات الفكرية التي تغذّي جميع الحضارات القائمة على شواطئه سيبقى دائما في خدمة من ينشد الحق ويسعى للخير ويتوق إلى الجمال .

مرحبًا بكم جميعا في هذا البلد الامين الناهض وفي حمى هذا الشعب العريق في اسلامه التوّاق إلى الحوار مع كلّ من أخلص لعقيدته فجعلها نبراسا يستضيء به ومفتاحا لفكّ معضلاته .

والسلام عليكم ورحمة الله

كلمـــة الاستـــاذ محمد الطـــالبي

رئيس المجلس

بسم الله الرحمـان الرحيـم

انه من دواعـي الغبطة وعميق السرور أن يسند إليّ افتتاحُ هذا الملتقى الذي يظم اخوانا يحدوهم حادي الايمان إلى النظر معا في قظية من أعوص قضايا عصرنا .

واني في هذه اللحظة اذكر قول المعرّي :

ان الشرائع القت بيننا إحَنًا وأودعتنا افانين العداوات

لقد تألّم ذلك الفكر اليقض الواعي ، وتألّـمت معه أجيال واجيال سبقته ولحقته ، في مأزق الريبة ، وسوء الظنّ بالغيـر ، والالتباس . وهـا نحن نخرج اليوم من ذلك الحِندس الذي تصادمنا فيه طويلا إلى فجر التعارف، وتظافر الجهود ... عسى يسفر الفجر عن صبح ينيره نور الله .

ومن المجالات التي يسهل فيها تظافر جهودنا أكثر من غيرها ، مجال معالجة قضايانا الزمنية على ضوء ما نجده من مبادىء اساسية في تراثنا الروحـي وفي تقاليدنا الدينية . حقّا ، انه يجب ان لا نخلط بين الزمنـي والروحـي . هذه كلمة حقّ . لكن كم من كلمة حقّ اريد بها باطل . ذلك اننا اذا ما

تخلّينا عن دنيانا ، وصنّا عنها وجوهنا ، وغضضنا أبصارنا عما يحوق بنا من مشكلات مهلكات ، نكون قد فررنا من واجباتنا ، وبخلنا بكنوزنا ، وخنّا في النهاية رسالتنا التي من أجلها كرّمنا خالقنا وجعلنا خلفاءه في الارض . ذلك اننا نعتقد ان الايمان لا يكون إيمانا كاملا ، ولا يبلغ أسمى دراجاته الخلاّقة ، حتّى ينزل إلى الجحيم كي يقلب النار سلاما ، ويُصبح إنقاذا . ولعله إذا ما ضعف الايمان في أيّامنا هذه وقلّت جاذبيته ، فما ذلك الا لأنّه لم ينزل إلى دنيا البؤس والشقاء ليؤمّ كتيبة النضال من اجل الحقّ ، حاملا لواء المعركة المتواصلة ابدا التي تدفع الانسان – لا نحو الحرّية ، بل نحو تحرّر مستمرّ لا ينتهي – أي نحو إنسيّة أكمل فأكمل وأفضل فأفضل ... حتّى يتم الله نُورَه .

ومن أجلّ قضايا عصرنا ، هذه القضية التي اجتمعنا من أجلها ، قضيّة تقدّم أمم ورزوح أخرى في جحيم التخلف . اننا سنحاول جهدنا معا للتفكير فيها ، مستنيرينا بنور ضميرنا الاسلامي أوْ المسيحي ، كي نشارك بقسطر العائلات الفكرية البشرية على اختلاف اتجاهاتها ، في سبيل البحث عن حلولها .

وسيكون لنا هذا الملتقى مناسبة أيضا لسبر تراثنا الروحي ، وتبادل المعلومات ، قصد توطيد الصلات بيننا ، وربط الحوار على كلّ المستوايات .

فشكرا لكم جميعا لتلبيتكم دعوتنا . ونحن نتمنى لكم بيننا اقامة طيبة مفيدة مثرية . كما اتوجّه بالشكر أيضا إلى من هيّأوا لنا هذا الاجتماع ، واخص بالذكر منهم السيد عبد الوهّابْ بوحديبة مدير مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية ، والسيد الطاهر قيقة ، مدير المركز الثقافي الدولي ، والسيد كامل التارزي مدير مصلحة الشعائر الدينية .

رسالة الأديان في العصر الحديث

للاستاذ : عبد الوهاب بوحديبة
استاذ بكلية الآداب ومدير مركز الابحاث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية بتونس

بسم الله الرّحمان الرّحيم

تعاني الانسانيّة اليوم ما لم تعان من قبل وتجتاز أزمة من أشدّ أزمات تاريخها فأصبحت تتطلّع إلى نهاية هذا القرن بشديد القلق وعظيم الارتباك . والدّيانات الكبرى بقيت إلى زمن ليس ببعيد خارجة عن كبريات مشاكل العصر . وشبابنا المتعطّش للرّقي وللنموّ لا يلجأ الاّ قليلا إلى الأديان لينهب منها زادا يغذّي به روحه ويخفّف حيرته ويحلّ الرّموز ويتغلّب على مصاعب الدّهر ....

انّ المفكّرين المنتسبين إلى الاسلام أو إلى المسيحيّة تجاهلوا مشاكل عصرهم الحيويّة وإذا بعجلة التّاريخ تدور وتدور دون أن يتفطّن الكثير منّا إلى أن التّاريخ تجدّد مستمرّ يفرض علينا الابتكار والخلق المستمرّين حتّى نواكب مقتضيات التقدّم فنتخلّص من أعباء الماضي ونستجيب إلى آمال أممنا العريضة . وهذا يحتّمه علينا الواجب إذ ألاحظ أنّ الانسانيّة لم تشك في ماضيها قدر شكّها اليوم وأنّ الثّقة في النّفس تكاد تنعدم عند أبرز علماء عصرنا وأصبح التّشاؤم مواكبا لكثير من تقديراتنا الاقتصادية والاجتماعيّة .

فالمجاعة لم تبق أمرا يفترض أو يحتمل وقوعه . المجاعة حلّت بأرضنا وملايين من إخواننا يشكون منها وكلّ ليلة تمرّ يقضّيها مليارات من البشر ناقصين التّغذية . أمّا الأوبئة الّتي قد كنّا نظنّ أنّنا تغلّبنا عليها نهائيا فها هي تعود وعدد الأمّيين على سطح الأرض لم يماثل قطّ عدد أميي هذا الثّلث الأخير من القرن العشرين — وكلّ هذا يجري في عالم توصّل إلى النّهاية في المدنيّة وفي زمن اكتنزنا فيه من الخيرات ما لم يعرف إلى هذا اليوم وقد تجمّعت لدينا فيه من المعلومات عن البشر وعن الطّبيعة ما كان يعدّ حلما فيما مضى من العهد .

أمام هذه التّناقضات كلّ منّا يحسّ بالضّيق ويشعر بما يمليه عليه الضّمير من ضرورة العمل لتدارك الأوضاع . إنّنا نستطيع أن نعمل ولدينا من الامكانيات مالم يتوفر قط لجيل او لأمة . وكم من عالم وفيلسوف ومسؤول على رأس دولة أومنظّمة يناشدنا بكامل الالحاح بأن نسرع لنتلافي الكارثة أو نتهيّأ إلى الطّامة الكبرى .

والذي أريده في بداية هذا الحديث هو أن أرفض بتاتا ما قد يتجلّى عند الكثير من مفكّري هذا العصر من مواقف سلبيّة لا يمكن أن تأدّي الاّ إلى الانحلال الذّاتي وما هي في حقيقة الامر الاّ توقيف للإرادة وصدّ عن العمل ورفض للتّحليل وبالتّالي انتحار للفكر . ولعلّه من المفيد أن نشير إلى بعض التّناقضات الّتي يعيشها فكرنا المعاصر . وهي تشكّل أزمة حضاريّة يعيشها ضميرنا اليوم ولزام علينا كمؤمنين واعين كلّ الوعي بمسؤولياتنا الجسام أن نقف عندها في هذا الملتقى . أن الارادة والضّمير يحتّمان علينا اتّخاذ بعض التّدابير قد تظهر جليّا تفاهة نتائجها نظرا لما نستخلص من درسنا العميق للمعطيات العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة . ومستقبل البشريّة جمعاء رهين تلك المعطيات . فكيف والحالة تلك نتخلّص من التمزّق النّفسي وننجو من الانحلال الذّاتي مهما كانت خدّاعة جوانبه وجذّابة مظاهره الفلسفيّة . انّ اليأس والقنوط

قد يهدآن لشدّة ما يحدثان من الألم في النّفوس — والمرء العاجز عن العمل المنظّم قد يجد شيئا من الرّاحة بل من الالتذاذ في الافراط من الحريّة والفوضى.

الشّهوات والنّشوات الجنسيّة قد تمثّل في حدّ ذاتها شبه جواب لكلّ الأزمات الّتي تمرّ بها الأفراد والجماعات إذ تمكّن من النّسيان وتدعمه بالتّناسي . كيف لا نستجيب لنداءها والحال أن الضّحك على ما فيه من مأساة هو اكساء للعالم بأزهى معاني السّخريّة ...

وقد لا تتجاوز هذه السّخريّة ظواهر الأمور وما هي الاّ اخفاق وفراغ الاّ أنّها صرف للاهتمام وتسلية للعقـول .

ولعلّ هذا سرّ نجاح التّقنيات العصريّة الّتي يزداد تفنّنها يوما بعد يوم في استيعاب ما يمكن استيعابه في سبيل اثارة الغريزة الجنسيّة والحثّ على تعاطي المخدّرات والانسياق مع شتّى سبل العنف . فكأنّ عمر الخيام حيّ بيننا يصرخها صرخة ثانية :

أشعلا في الكأس نبراس الشّراب
وأطرحا في وقده ثوب المتاب
إنّما اللّذات خلس وانتهاب
وليالي العمر أفراس إلى
غاية الموت حثيثات سراع

وفي هذا الجوّ الفارغ من الايمان والّتي جفّت فيه كلّ مشاعرنا فإنّ الفكر الانساني بات ممزّقا بين تقنية طاردنا بها العزّة فأصبحنا عاجزين عن السّيطرة عليها وحريّة مطلقة أصبح من يتشبّث بها قويّا لتفاقم عجزه ولعجز المجموعات البشريّة على انارة السّبيل وحلّ لغوز المستقبل وهكذا أصبح الضّمير الانساني يتطلّع بفارغ الصبر إلى شيء من الارشاد الرّوحي .

وكلّ مفكّر وكلّ عالم ينتسب إلى دين ما وخاصّة إذ كان ذلك الدّين الاسلام او المسيحيّة فهو مطالب بالوقوف وقفة حازمة لمجابهة مسؤوليات جسام ومواجهة

تحدّيات العصر وتحدّيات النموّ . انّ أهل الاختصاص في الاقتصاد والاجتماع وأرباب الأعمال لا يقرؤون غالبا حسابا للمقوّمات الدّينيّة ويتجاهلون جهلا مفضعا ما للمعطيات الرّوحانيّة من قيمة وأهميّة وأرباب الأديان بدورهم لا يكترثون الاّ القليلا بالشّؤون الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة . جهلوهم فتجاهلوا وأصبحت القيم على الهامش وخسرت الانسانيّة .

وهذا ما تفطّن إليه سيادة الرّئيس الحبيب بورقيبة إذ لاحظ في الخطاب التّاريخي الّذي ألقاه بقاعة البالماريوم (في 19 جانفي 1964) . « انّنا كلّما تقدّمنا في الناحية الاقتصاديّة والعقليّة وفي تحرير الفكر وتكسير القيود الاّ وكان بالامكان جلب أخطار كبيرة لهذه الأمّة اذا انكسرت مع القيود الّتي كانت تضيق أفق التّفكير قيود أخرى تمنع النّاس من الانغماس في الرّذيلة » . وأبدى لنا سيادته في ذلك الوقت كلّ تخوّفاته وبعد ستّة أشهر عاد الرّئيس إلى نفس الموضوع فأكّد بالمهديّة في الخطاب الّذي ألقاه بمناسبة المولد النّبوي الشّريف « لذلك دعونا إلى تجديد الرّوح الدّينيّة واعتبرنا أن الدّين لا ينبغي أن يصبح حجر عثور في طريق النموّ والتّطوّر وانّه على عكس ذلك ينبغي أن يكون قوّة دافعة للبشر في حدود العقل والخير ــ نحو تحسين أوضاعهم وتوسيع معلوماتهم وتعزيز طاقاتهم » .

كيف لا والحال أن البلاد النّامية تطالب بإلحاح إعادة النّظر في توزيع الخيرات الّتي تساهم بقسطها الوافر في انتاجها إنّ ازدياد الدخل القومي الخام وتحسين ظروف الحياة والتّوفير من أسباب الرّخاء والتّمديد في طول عمر البشر والدّخول في عصر التّقنيات والتغلّب عليها والتكهّن لمعطيات المستقبل والسّيطرة على النّفس وعلى الطّبيعة هذا كلّه هو التّنمية . فكيف يمكن لنا أن نفكّر ولو ثانية واحدة أنّنا نستطيع أن نعمل لفائدة هذه الأهداف السّاميّة دون أن نستند إلى مباديء أخلاقيّة وإلى قيم روحانيّة ؟

وفعلا تجاهل الكثيرون هذه القيم واندفعوا في طرق التّنمية دون ارجاعها إلى قواعدها الرّوحيّة وبما أن هذا حصل فإنّه أصبح من الضّروري أن نفهم لماذا وكيف وصلنا إلى هذا الواقع وهل نستطيع أن نتدارك الأمور .

بداية البداية نقد الذّات ومراجعة النّفس . أجل تجاهلنا تعاليم الاسلام وجار أمراءنا وطغى آباءنا وتفقهج علماءنا . تكلّموا الكثير وعملوا اليسير حدنا عن التّاريخ فحاد عنّا . وها هو العار والبؤس والفقر والأميّة وقلّة الوعي والهزيمة وأقدس أماكننا تداس وتدنّس .

ولكن عادت إلينا الثّقة بالنّفس منذ قليل وأخذت الرّوح في الحياة . وعلينا أن نحذر . النّصر الحقّ ليس في التغلّب على عدوّ الأمس والحلول مكانه . لا ينقلب الظّلم عدالة بمجرّد انتقاله من معسكر إلى آخر ـ النّصر المبين في اعادة القيم الرّوحيّة إلى اشراقها وهذا في عصرنا يعني أوّلا وبالذّات التشبّث بسامي مباديء العدالة الاجتماعيّة والحريّة والسّلام في كنف الكرامة . الاسلام اليوم مثل ما كان عليه بالأمس وما سيكون عليه بالغد الاسلام رسالة سلام تفرض علينا مراعاة حقوق الانسان والعمل من أجلها في الدّاخل وفي الخارج .

وهذه هي رسالة المسيحيّة نفسها ـ الاّ أنّنا نلاحظ أن المسيحيين والمؤسّسات المسيحيّة لم تفلك تضامنها مع القوي الاستعماريّة والأمباراليّة الاّ منذ حين ذلك إنّها لم تجد من الظّروف التّاريخيّة ما يسمح لها من الابتعاد عن المصالح الغربيّة الاّ مؤخّرا ومن هنا أتت أحكام قاسية أدّاها الكثير منّا .

تنظيم المؤتمر الأفخرستي بمناسبة خمسينيّة الحماية واكتساء تلك الاحتفالات صبغة حرب صليبيّة تاسعة واقتران التّبشير والاستعمار ليس اليوم الاّ من باب الذّكرايات القارصة ووقوف المسيحيين جنبا لجنب في قضيّتنا قضيّة فلسطين طيّ نهائي للصّحيفة .

واحقاقا للحق يجب أن نذكّر أيضا بأن الكثير من إخواننا المسيحيين أنفسهم شعروا بالظّلم وبالحيف ومنذ مجمع فاتيكان الثّاني سجّلنا بارتياح أن الكنيسة أخذت تراجع موقفها ازاء المظالم الّتي يقترفها الغرب . ويلذّ لي أن أنوّه مثلا بدراسات دانيال نورمان « الاسلام والغرب » و« السّلام والامبرياليّة » وأنوّه بروح الكتيب الّذي صدر عن الفتيكان « ارشاد للحوار بين المسيحيين والمسلمين » وهو حصيلة أعمال ساهم فيها الأب يوسف والأخ لويس قاردي الحاضر عندنا .

ومهما يكن من أمر فإنّ المسيحيّة وإن كانت دين التّواضع والفقر فهي اليوم دين الأغنياء على المستوى العالمي . والجديد في الأمر أنّ أغنياء الأمس أصبحوا يشعرون بوهم غناءهم وليس من باب التّناقض أن نقول أنّ المسيحيّة تجابه تحدّيات التّنمية مثل سائر الأديان الأخرى ذلك أن نموّ البلاد الغربيّة المدهش انتهى بها في نهاية المطاف إلى أكبر رعب سجّلته الانسانيّة في تاريخها وأمام الأخطار والأهوال الّتي تتجلّى يوما بعد يوم وأمام تحدّيات النموّ فإنّ الحال استوى ووجدنا أنفسنا مسيحيين كنّا أم مسلمين أمام نفس المسؤوليات .

وانّ شعورنا بالتّضامن أخذ يكتسي صبغة ايجابيّة . ذلك أنّنا نعلم أن التّمييز بين بلاد نامية وبلاد متخلّفة لم يكن قطّ سوى تمييزا نظريّا .

البشريّة ليست أصنافا متعدّدة . البشريّة واحدة تختلف في أشكالها وفي تركيبها وفي ثقافتها ونوعيّة مدنيّاتها — لا بدائيّة الابدائيّة من اختلطت عليه السّبل من علماء الاجتماع فأصبح عاجزا عن فهم المجتماعات غير الغربيّة ولا تخلّف في نهاية الأمر الاّ تخلّف الفهم والتّحليل .

نعلم باليقين أن الأخطار الّتي تهدّد المجتمعات المصنّعة أو الّتي تجاوزت التّصنيع ستتعرّض لها كلّ المجتمعات الأخرى الّتي اختارت لنفسها طرق النموّ المستوردة من الغرب . وعجبا لمن لم يقتنع بعد بأنّ ما يسمّيه البعض نموّا ليس في نهاية الأمر الاّ انتحار جماعي . وكم من ذوي الخبرة أصبح ينادي

بضرورة تعويض سلّم القيم المعمول بها وينادي بالتخلّص من الأهداف الماديّة البحتة وتعويضها بأهداف روحيّة والاكتفاء بمستوى متواضع جدّا في الحياة .

طرحت قضيّة المدنيّة الغربيّة مرّات ومرّات ولا فائدة في العودة إليها من جديد ولكن لا يمكن لنا في جمع مثل هذا أن نتجاهل التّبذير المفرط لخيرات الأرض وهو شأن المدنيّة المصنّعة بحكم الضّرورة . أثبت العلماء المختصّون أن الفلاّح الهندي بمقاطعة البهار مثلا يستهلك من الطّاقة 500 مرّة أقلّ ممّا يستهلك منها ساكن نويورك وهل يمكن والحالة تلك أن يكون معني لتقسيط استهلاك الطّاقة في الغرب ؟ وما هو تأثير الحدّ منه بنسبة عشرة في المائة ؟ والّذي يحتّمه الواقع ليس تحسين للوضع وإنّما مراجعته مراجعة جذريّة وما تحدثه في النّفس مطالعة الدّليل السّنوي المرقّم الّذي تصدره هيأة الأمم المتّحدة من مرارة وألم واستنكار لا يعلمه الاّ الله .

الرّأي العامّ يجهل الكثير فالانتاج الغذائي مثلا كان يزداد من السّتّينيات بنسبة تتلائم وازدياد عدد سكّان المعمورة . ولكن في السّنوات الخمس الأخيرة وخاصّة في البلاد الفقيرة أخذ النموّ الدّيموغرافي يزداد بصفة مهولة في حين أن الجفاف قضى على الماشية وعلى البشر وها هي المجاعة تحلّ بيننا وأشنع أسباب الموت معها والتّقديرات تنبئنا بأنّ نصف مليار من بني جنسنا سيموتون جوعا قبل نهاية القرن ان لم نتدارك الوضع بسرعة فائقة ...

وما تقلّبات الطّبيعة إلاّ عنصر من عناصر الوضع . أثبت علماء الزّراعة أنّه في غضون سنة 1973 قدّمت في البلاد الغنيّة للماشية 385 مليون طنّ من الحبوب ومشتقّاتها وهذه الكميّة الهائلة من الغذاء تحوّل عن طريق الدّواب إلى لبن أو لحوم ولكن نسبة الاستفادة من هذه الحبوب المستعملة بهذه الطّريقة نسبة ضعيفة جدّا ولو استعملت نفس الحبوب لتغذيّة البشر لكانت تكفي لتغطية حاجيات ميليارين اثنين من البشر . وقال البعض منهم تعقيبا على هذا التّحليل أنّ الغرب يعطى الأولويّة لتسمين الخنازير على اغاثة الأفارقة والآسويين المنكوبين ...

يرى الكثير أن وضعا كهذا لا تراجع فيه وأنّ الانسانيّة ذاهبة إلى هلاك لا مناص منه ولعلّ هذا هو التحدّي بعينه إذ دخل النموّ في دوّامة لا يمكن أن تؤول الاّ إلى نكبة النّكبات إذ أصبحت المدنيّة تهدّد نفسها بنفسها . وهذه بعض العناصر نكتفي بذكرها في سيق الحديث : تزايد جنوني في النّسل مهما قيل عبثا في ملتقى بورخرست – تقنية حاملة لذاتها ومستهلكة للطّاقة إلى حدّ أنّه أصبح من العسير أن نتأكّد من أن أبسط حاجيات البشريّة ستسدّ يوم غد . استهلاك مفرط لكلّ شيء ولأي شيء . تلوّث مريع للمحيط مسخ وجه الطّبيعة .

أضف إلى ذلك أن بثّ التّقنيّات في جميع المستويات جعل القنبلة الذرية في متناول الجميع وانّ الاتجار بالأسلحة في إزدهار مطرّد وأن وسائل الأعلام كثر استعمالها لمطرقة الأدمغة وتسيير العقول من حيث لا يشعرون . وها هو الطبّ بدوره يتطوّر إلى حد أن الموت تختلط بالحياة فنزرع القلوب في غير أجسادها وندخّر المني في البنوك حتّى بعد موت أصحابه ونلقّح صناعيّا ونطعّم صناعيّا ونربّي الجنين في قوارير المخابر ...

قد يطول الحديث عن المشاكل المجرّة عن ذلك وهي داعية إلى الحيرة والارتباك . أعيد فقط إلى الأذهان ما يستنتج من أحدث الدّراسات الاستقباليّة . دراسات نادي روما ومعهد المساسوشتس للتّقنية وتقرير ميدوس وتقرير طوكيو الثّاني . كلّ هذه الدّراسات تجمع على أن الكارثة ستحلّ بالانسانيّة بين سنة 2000 و2030 . وهي فترة زمنيّة تلتقي فيها بصفة خطيرة المنحنيات البيانيّة الرّاجعة إلى تطوّر الموارد الطّبيعية وعدد السكّان والقسط الغذائي المعدّل والانتاج الصّناعي الفردي والتلوّث العامّ للطّبيعة .

كلّ هذا يحتّم علينا أن نمعن جذريّا النظر في مفهوم النموّ ونحلّل أسبابه ونكشف القناع عن مسبّباته – وهذا النّوع في البحث من أوكد واجبات هذا العصر وذلك أنّ الوقت حان لنجابه الموقف بحزم وعزم مسلّحين بقيمنا

الرّوحيّة . ولعلّ مجابهة تحدّيات النموّ ستكون بالايمان أو لا تكون فهل لمفكّرين وأيمّتنا من طاقة على ذلك ؟

بكامل الصّراحة وبكامل التّواضع وبكامل الحيرة ألقي هذا السّؤال على حضرات المشاركين الأكارم في هذه النّدوة .

آمالنا وآمال شبابنا عريضة وملحّة ونأمل أن تتمخّض عن نقاشكم طرق للهدى نستعين بها لبلورة آرائنا ...

وقد يعجب البعض من هذا السّؤال وقد يسخر منه وقد لا يعطيه قيمة أو يقول الاسلام صالح لكلّ زمان ومكان والايمان تجربة باطنيّة أي فائدة إذن أن نجتهد لنوفّق بين تعاليم الاسلام وهي شاملة كاملة ومشاكل عرضيّة تزول بطبيعتها وتتغيّر وربّما كانت عمليّة التّوفيق بين قيم روحانيّة مطلقة ومقتضيات ظرفيّة عمليّة خطيرة يجب اجتنابها ـ الخلاص في الايمان والخلاص في العبادة وفي الصّلاة والدّعاء ولنفرض أن النّهاية أتت وأنّ القيامة قامت السنا بمؤمنين بالسّاعة ؟ لتكن القارعة ! المؤمن مستعدّ لها كامل الاستعداد ...

هذا النّوع من الوقوف عند المشاكل يحيّرني لأنّه يعبّر أحسن تعبير عن الأزمة العميقة الّتي يجتاحها الضمير الدّيني الّذي يبدو أنّه أصبح عاجزا عن تحمّل مسؤولياته التّاريخيّة بالوجه المرضي ولأنّه يترجم عن تفكّك وتصدّع في أوضاع الرّوحانيّات داخل عصرنا هذا .

مظاهر التفتّت كثيرة ألاحظها أوّلا في التّباعد المتزايد بين الدّين كمؤسّسة والمجموعات البشريّة التي تعيش التّجربة الدّينيّة طبقا لأوضاعها الخاصّة . ويبدو لي أن الصّلة بين المستويات العضويّة والمستويات العفويّة أصبحت صعبة للغاية وأكثر من أيّ وقت مضى . والجدل بينها والتّناقض اكتسى حدّة شائكة . بل نشاهد أن الاسلام وان كان دينا رسميّا في أوطاننا أصبح ثانويّا بالنّسبة للحياة العامّة الواقعيّة وكذلك نلاحظ أن الكنائس كلّها أصبحت

هامشيّة بالنّسبة للمجتمعات المؤمنة بها . عمّت الازمة واتسع الوادي بين الشّعائر الدّينيّة والطّقوس الرّسميّة من جهة والتّعابير « الغريبة » للرّوحانيّات من جهة أخرى .

نتحدّث عن انحلال الرّوابط الدّينيّة الاسلاميّة وذهبت بعض الأنظمة إلى إتّخاذ وسائل القهر والعنف لإعادة كما يقولون المياه إلى مجاريها واكراه النّاس على التّديّن أو على الأقلّ على الامتثال الشّكلي الخارجي للتّعاليم الدّينيّة . وفي قرارة نفسي لست أعتقد أنّ الشّباب في بلادنا يحيد قطعا عن الاسلام بل أعتقد أنّنا إن نظرنا إليه وجدناه قسمين فهذا لا يجد معنى للطّقوس الدّينيّة وهذا فقدت القيم الرّوحيّة كلّ معانيها فلا يتعبّد ولا يؤمن على حدّ السّوى . وعلينا ألاّ نطرد من رحمة الله أيّ بشر وبالأحرى من كانت في قرارة نفسه شرارة من الايمان ومعروف في الفقه ، انّ حكم العاصي غير حكم الكافر ...

هناك حاجيات روحيّة أعتقدها لا تزال موجودة في شبابنا وفي أفراد مجتمعاتنا مهما تطوّروا ومهما تنكّروا لأصلهم اللهمّ الاّ في القليل النّادر . وبالرّغم عن كلّ التّحليلات والتّعليلات فإنّ الدّين لا يزال حيّا في الضّمائر . قالوا عنه انّه أفيون وانّه شبح وانّه وهم وانّه اغتراب لا واقعيّة موضوعيّة له ولكن نشاهد أن الضّمير الدّيني لم يمت ولم يفقد معناه بعد .

بل نرى الشّباب في البلاد الغربيّة المصنّعة يولع ولعا بالمظاهر الغربية للتديّن فيقبلون اقبالا على البوذيّة والمعتقدات الزّنجيّة البرازيليّة أو الافريقيّة مثلا . ولعلّ الوازع الأساسي هو رفضهم لمقوّمات ديانات قومهم والبحث عن قيم من نوع آخر تخرجهم ممّا يعتبره بعضهم جهنّم المدنيّة التّقنيّة الغربيّة . وفي هذا شيء من الخجل الجماعي للظّلم التّاريخي الّذي سلّطه أهلهم على بقيّة شعوب العالم — وهذه المواقف ليست في حقيقة الأمر ايجابيّة بل هي أوّلا وبالذّات مواقف معارضة واستنكار وجدال ومن هنا

أتت ملابسات قد يستحسن أن تسلّط عليها بعض الأضواء . ذلك أن تديّن بلا دين نتيجة فيما يبدو لنوع خاصّ من النموّ اتّسمت به المجتمعات الغربيّة ، إذ النموّ التّقني قد يفرغ من الدّاخل تجاربنا الدّينيّة ويكسيها طابعا شأنه الغموض والالتباس .

ولكن مهما يكن من أمر فإنّه علينا أيضا أن نفهم الأسباب الّتي تجعل حاجياتنا الدّينيّة تتجلّى في مظاهر تعاكس الأوضاع الاجتماعيّة والثّقافيّة . وفي هذا فشل وأيّ فشل . ولكن فشل ماذا ؟ فشل الضّمير الدّيني الّذي أصبح عاجزا عن تحمّل مسؤولياته كلّها أم هو فشل النموّ المطرد الّذي أصبح يحمل في طيّاته جذور التّهافت والفناء وعلى كلّ فإنّه أصبح من الصّعب أن نجتنب انحلال الضّمير الدّيني — اسلاميّا كان أم مسيحيّا — مالم يقترن هذا الضّمير بالالتزام بضرورة اقرار مبدأ العدالة الاجتماعيّة الكفيلة وحدها باكساء النمو بالمعاني اللاّزمة .

أمّا بالنّسبة لواقع البلاد الاسلاميّة فإنّي لاحظت أن التطور السّريع ، وأنّ التّغييرات الاجتماعيّة أدّت إلى ضعف لا في العقيدة وإنّما في المواضبة على العبادات . صحيح أن سلوك الأفراد اليومي أصبح خاليا أكثر فأكثر من مظاهر التديّن . صحيح أيضا أن الايباحيّة أخذت تتفشّى ولكن هذا لا يعني بالمرّة أنّ الضّمير الدّيني أخذ يتقهقر . هذا انتساب للاسلام دون الالتزام بتطبيق تعاليمه . والمشكل هنا بطبيعة الأمر في معرفة مشروعيّة هذا الموقف .

قمنا بمسح بين طلاّب كلّياتنا الخمس والنّتيجة كانت أنّ الصّلاة تترك وأنّ رمضان قلّ عدد من يصومه الاّ أنّ الايمان بقي ثابتا في القلوب وأنّ الطّالب التّونسي يعتبر نفسه غالبا منتميا إلى المجموعة الاسلاميّة . إذ بقيت للشّهادة معاني ثابتة عند أكثر من ثلاثة أرباع طلاّبنا . ولا غرابة في ذلك كنت قد لاحظت نفس الشّيء في دراسة عن الصّلاة قمت بها منذ أكثر من عشر سنوات في بعض أحياء مدينة القيروان والّذي استنتجته آنذاك هو أن الصّلاة لا يواضب عليها الاّ من تجاوز سنّه الخامسة والثّلاثين . . .

وهذا الاقلاع عن العبادات وان كان نتيجة للتّطوّرات العميقة في مجرى التّاريخ والأوضاع الاقتصاديّة والبنية الاجتماعيّة الّتي تسيطر على المجتمعات الاسلاميّة فإنّه بلا شكّ يهدّد الضّمير الدّيني نفسه إذ لا دين بلا تديّن ولا تديّن بلا دين . والمأساة أن نشاهد الاسلام في بلادنا ينقسم إلى شقّين متباينين ومصيبة المصائب أن يتجاهل المعنيون بالأمر وأن يعيشوا هذا الانفصام كأنّه لم يكن . والقضيّة جوهرها معرفة مدى امكانيّة غرس الرّوح الاسلاميّة في الواقع الملموس الحيّ . واعتقادي أن الرّوح الاسلاميّة هي في نفس الوقت نظرة للّذات وامساك متين للواقع . هتان وظيفتان وفّق المسلمون بينهما في عصور ازدهارهم وأخشى ما أخشاه أن يخامر ذهننا الاكتفاء بأحداهما وهذا من باب الغرور . ذلك أنّه أن أفلتت واحدة تلاشت الثّانية وأصبح الضّياع الكلّي نصيبا لنا . أنّ الاسلام لم يكن الاستسلام . أنّ الضّمير الاسلامي لم يكن بمثابة المأوى . ولذا أصبح محتّم علينا أن نخلق من جديد صلة وثيقة بين ما تمليه علينا ضمائرنا وما تفرضه علينا اختياراتنا الكبرى من ارادة لحياة كريمة واسترجاع لحقوقنا المشروعة وبناء للانسان المعاصر .

وربط الصّلة بين الضّمير الاسلامي وبين متطلّبات الحياة لا يعني بالمرة ذوبان الضّمير في قضايا لا تمت له بصلة . يطالبنا الكثير بأن نستخدم الاسلام وأن نجعل منه قوّة فعّالة تمكّننا من العزّة والمناعة . أجل لا معنى للايمان ان لم يقترن بالعمل الفعلي والضّمير الدّيني يفقد كلّ معني ان كان مجرّد عمليّة تبرئة للذّمة . ولكن كيف العمل ؟ وكيف الاجتهاد وهل من سبيل إلى استعمال الضّمير الدّيني في أغراض موضوعيّة دون أن يفقد خاصياته ويذوب في أشياء أخرى ؟ وبالخصوص ما الفرق إذن بين الضّمير الدّيني والالتزام السّياسي ؟ وهل يمكن للايمان أن يدخل في معركة النموّ دون أن يتصدّى إلى أخطار جسام ؟ وفي هذا السّؤال الشّائك تحدّيات ويا لها من تحدّيات ...

وأخيرا تجربتي على رأس مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة جعلتني أشعر بشيء من الضّيق في القيام بمسؤولياتي وقد وقف

الأستاذ زايكور عند شيء من هذا إذ لاحظ أسفه « العميق للتّباعد الّذي يزداد يوما بعد يوم بين البحث العلمي الجادّ في ميادين التّفسير وتاريخ الكتب المنزّلة والفلسفة وبين الالتزام الواقعي السّياسي أو التّربوي — فالكارثة ستحدث بلا شكّ ان انعزل التّفكير الدّيني عن الواقع السّياسي القومي أو اتّخذت التّدابير السّياسيّة دون أن تستند إلى بحوث علميّة معمقة » .

ويؤسفني أن أشاهد البحوث الاسلاميّة على غزارتها وعلى قيمتها وعلى عمقها لا تأتي بنتيجة ملموسة ذلك أن الاختيارات الجوهريّة في سياسات بلادنا لا تقرأ لها حسابا بالقدر الكافي . كما يؤسفني أن ألاحظ أن البحوث الاسلاميّة لا يزال الطّابع التّقليدي يسيطر عليها ولا تجدّد الاّ في القليل النّادر فلا تهتمّ بمشاكل السّاعة بالقدر الكافي ولا تستغلّ بالوجه المرضي طرق البحث العصريّة ومناهجه وينتج عن ذلك عقم كبير في بحوثنا وتدريسنا .

هذه مشاكل ينجرّ معظمها فيما أعتقد عن نقص فادح في التفتّح — انّ انعدام الحوار هو الدّاء العضال الّذي تشكو منه الأديان . ولذا أرجو لنا ولأعمالنا كامل التّوفيق وأتمنّى أن يكون هذا الملتقى مناسبة ليثري كلّ منّا نفسه بما يقدّمه زملاؤه من أفكار وآراء ووجهات نظر وانّ ماءآت الملايين من البشر ومن الشّباب حولنا يتطلّعون بكامل الحيرة إلى آفاق المستقبل فهل لنا من حديث لهم ؟ أو من رسالة نجدها في كتبنا وسننا وتقاليدنا ؟ إن كان الأمل وإن كان الاخلاص من شيمنا المشتركة فكيف لا نأمل أن يشع نور من ملتقانا هذا ومن أرض تونس العربيّة المسلمة المتفتّحة الّتي يسعدها أن تستضيفكم وترحّب بكم وتتمنّى لكم كامل النّجاح .

الاسـلام ودوره في بنـاء الانسـان المعـاصر

بقلم الـدكتور عبد العزيـز كامـل :
نائب رئيس مجلس الـوزراء للشؤون
الدينيـة ووزيـر الاوقاف جمهوريـة
مصـر العربيـة

بسـم الله الرحمـن الرحيـم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى اخوانه من الأنبياء ومن سار على هداهم إلى يـوم الديـن .

السيـد الرئيس

حضرات الاخـوة والأخوات

أود أن أقدم الشكر خالصا إلى تونس الشقيقة : رئيسا وحكومة وجامعة وشعبا ، أن يسروا لنا هذا اللقاء الأخوي في ظل السماحة والرغبة في مزيد من الفهم المتبادل والتعاون .

وتحية إلى مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية : مديـر وأساتذة وطـلابا ..

ومن مصر أحمل إليكم تحية الرئيس والحكومة والشعب ، داعيا الله أن يثبت على طريق الاخاء أقدامنا ، وأن ينير قلوبنا وعقولنا بنور الايمان والعلـم .

السيـد الرئيـس

حضرات الاخـوة والأخـوات

ان تونس حرية بموقعها الجغرافي ، وتراثها التاريخي ، وعطائها الانساني ، أن تقوم بدور ايجابي في هذا الحوار الخصب بين الاسلام والمسيحية ، بين الشرق والغرب ، بين العالمين الأوربي من ناحية والعربي والافريقي من ناحية اخـرى .

ففي منتصف الطريق العربـي الممتد بين الساحل الشرقي للبحر المتوسـط وجبل طارق غربا ، وفي موقع كأنه شرفة حضارية متقدمة تطل على صقلية وايطاليـا وجنـوب أوربا ... وعلى رأس طريق صحراوي يقود إلى قلـب افريقيه ، وعلى الباب الشرقي لجزيرة المغرب حيث تمتد سلسلة الأطلس ، ... وحيث تنتقل مؤثرات المغرب إلى المشرق العربي : هنا ــ في تونس ــ نجـد الملتقى الحضاري الذي يشهد ملتقانا هذا ، متابعا رسالته التاريخية ، باحثا عن الصيغ الجديدة لبنـاء المستقبل .

فأنت في تونس في لقاء بين محورين .. أحدهما رأسي والاخر أفقي ، الأول يربطك بأفريقيا وأوربا ، والثاني بالمشرق والمغرب العربيين ... ولك هنا ــ من قديم ــ أن تركب البحر أو تمشي في مناكب الأرض عالما أو متعلما . وإذا كان من طبيعة مناطق اللقاء الحضاري أن تكون أكثر من غيرها تأثرا بنبض الأحداث العالمية ، ففي عالمنا المعاصر الذي اختزل المسافات ويسر طرق التواصل، لم تعد القضية مجرد الاستجابة للتفاعلات العالمية ، ولكن « الاختيار الأفضل» بين البدائل المتاحة وتركيز العناية على قضايا لها ــ بوزنها وأثرها ــ أن تجتذب البحوث الجادة ... وبهذا تبدو أهمية هذا الملتقى في أنه حوار بناء بين إخوة علماء يمثلون العالمين الاسلامي والمسيحي ويتدارسون معا كيف يواجهون تحديـات النمـو .

ولا أتصور أن أسلوبنا في العمل سيقتصر على العرض المتوازي ، وان كان من الممكن أن يبدأ به — أو يستفيد منه — كما أنني لا أتصور أننا نود أن نبتدع تركيبا جديداً من الاسلام والمسيحية ... فكل من الدينين حقيقة قائمة وراسخة ... ولا أتصور أننا ندعو مسلما أو مسيحيا إلى التساهل أو الترخص في دينه .. وإنما أؤمن من أن كلا من جوهر الاسلام وجوهر المسيحية ، دعوة إلى الايمان العميق بالله تعالى . الايمان بالله الواحد . ودعوة إلى حب الانسان واحترامه . ودعوة إلى العمل الصالح في هذه الحياة . ثم كلنا سنعرض على ربنا يوم تجد كل نفس ما عملت محضرا .

أتصور أننا نريد المسلم الذي يحسن اتباع دينه ، والمسيحي الذي يحسن اتباع دينه ، ويحترم كل منهم ما عنده وعند أخيه .. ولهما معا ، مناطق مشتركة ، يعملون فيها ، ويحاولون جادين أن يوسعوا مجالها عن طريق التعاون والدراسة المشتركة ، وهو ما نحن بسبيله الآن . وعندهما مناطق تميز بين الأديان : وهذه مجال فهم متبادل ، دون أن تكون مثارا لما سبق أن عانى منه الدينان قرونا ، وترك طابعه على تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب .

ثم حين أتحدث عن دور الاسلام في بناء الانسان المعاصر لا أقطع هذا الانسان عن ماضيه ولا عن مستقبله ولا عن رؤيته في المنظور العالمي .. فالمعاصرة لا تعدو أن تكون تركيز البحث على قطاع زمني ، إذا كان من اليسير أن نحدد مركزه ، فمن الصعب — ان لم يكن من المستحيل — أن نحدد فيه البدء والنهاية . فالتاريخ — كما نعلم جميعا — في تدفق مستمر ، نتبادل فيه التأثير والتأثر .. والاسلام بدوره لم يقطع مساره عن تاريخ الانسانية العام في الآفاق والعصور ، ولا عن جهاد الأنبياء والمرسلين وبناء الحياة والرقى بها .

من أجل ذلك لا نملك في هذا البحث الا الاختيار .. اختيار قضايا رئيسية يسهم بها الاسلام في بناء الانسان المعاصر .. وسأعرض منها ست قضايا أو ركائز رئيسية في حدود الوقت المتاح :

أولا : **الايمـان**

ثانيـا : **الاخـاء الانسـاني**

ثالثـا : **المنهجيـة العلميـة**

رابعا : **القـانون الأخلاقي**

خامسا : **حجم السكـان**

سادسا : **التنمية الشاملة**

ولعلكم ترون معي أن كل موضوع منها يحتاج إلى وقفة مستأنية ، وأرجو أن يعقب هذا اللقاء ندوات أكثر تفصيلا تستطيع أن تحول الخطوط العامة إلى برامج تفصيلية عملية تجد تطبيقها المرن في حياتنا . والبدء — كما ترون — من الايمـان وتحديـد مركـز الانسـان في الكـون ، وانتقـل معـه إلى علاقتـه بأخيه الانسان ، ثم إلى منهجه في سعيه الرائد إلى الحقيقة ومزيد من العلم . وهو في سعيه عليه أن يلتزم بقانون أخلاقي يعيش به وترجع اليه تصرفاته ، ثم علينا أن ندرس الحجم السكاني ومشكلاته . وتلتقي هذه الدراسات جميعا في تنمية شاملـة متكاملـة .

هذه هي استراتيجية البحث ونقاطه الأساسية ، أنتقل منها إلى عرض متتابع ومترابط لهـذه العناصـر .

أولا : **الايمـان**

1 — ويربط الاسلام في أول آياتـه نزولا بين الايمـان والعلـم « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » .. (العلق : 1 — 5) وتبين الآيات الكريمة أن للإنسان رحلتين : أولاهما رحلة الخلق «خلق الانسان من علق» والثانية رحلة العلـم الايجابية المستمرة في حياته ، وفيها يدأب على ارتياد طرق المعرفة في النفس والآفاق ، وفي تكوين الانسان وتكوين الكون . وهذه جميعا طرق إلى الايمـان .

فنحن نقرأ باسم ربنا الذي خلقنا . وكل ما نكسبه من علم يزيدنا تواضعا أمام خالق هذا الكون كله وزيادة ايمان بوجوده ..

2 ــ هذه القضية مستمرة في الوجود الانساني كله . قضية الانسان من حيث هو إنسان في كل عصر ومكان . ومهما تتابعت القرون وتباينت الأقطار فلكل منا ــ دائما ــ هاتان الرحلتان : رحلة الخلق ورحلة العلم . وبهما تصبح أبواب الايمان في زيادة مستمرة . ويستطيع علماؤنا بما يكشفون كل يوم من جديد يؤكد وحدة الارادة والتكوين في هذا الكون الكبير .. وفي النفس الانسانية .. يستطيع علماؤنا أن يقدموا لنا زادا ناميا لتأكيد الايمان بالله تعالى :

والجديد الذي يكشف كل يوم في وجودنا هو الذي دعا عالما جليلا «كاإينشتين » إلى أن يقول أمام روعة هذا الكون :

« إن الذي لا تجيش نفسه لهذا ، ولا تتحرك عاطفته ، حي كميت . انه خفاء لا نستطيع أن نشق حجبه . ومع هذا نحن ندرك . أن وراءه شيئا هو الحكمة أحكم ما تكون . ونحس وراءه شيئا هو الجمال .. أجمل ما يكون . وهو حكمة وهو جمال لا تستطيع أن تدركهما عقولنا القاصرة الا في صور بدائية أولية . وهذا الادراك للحكمة . وهذا الاحساس بالجمال ــ في روعته ــ هو جوهر العبادة عند الناس .

ان الشعور الديني الذي يستشعره الباحث في الكون هو أقوى حافز على البحث العلمي وأنبل حافز .

ان ديني هو اعجابي ــ في تواضع ــ بتلك الروح السامية التي لا حد لها . تلك التي تتراءى في التفاصيل الصغيرة القليلة التي لا تستطيع أن تدركها عقولنا الضعيفة العاجزة . وهو ايماني العاطفي العميق بوجود قدرة عامة مهيمنة تتراءى حيث نظرنا في هذا الكون المعجز للافهام . ومن هنا ينبع ايماني بالله» .

3 ــ والاسلام يبدأ قضية الايمان مصدقا بجميع الأنبياء والمرسلين . والمسلم يتقرب إلى الله بمدح أنبيائه . والايمان بهم جزء من الايمان بدينه

مصداق قول الله تعالى : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا : سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير » (البقرة : 285) . وإن القرآن لا يقتصر على ذكر الأنبياء ، وإنما يقص علينا أخبارا عن الصالحين من أتباعهم . ويتخذ من هؤلاء جميعا معالم منيرة على طريق الايمان بالله تعالى . بل انه ليعتبر ما قصه علينا من أخبار الرسل اختيارا من عدد أكبر لم يذكره كله وفي هذا يقول الله تعالى : « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (غافر 78) فهناك في تاريخ الانسانية جهود وجهود لم ترد كلها فيما جاءنا من وحي الله .

4 — فمن هذه النظرة الشاملة التي تضم جهود الأنبياء والمرسلين ومن فتوح العلم في الأنفس والآفاق ، نستطيع أن نجد مجالا واسعا للتعاون يدعو إليه الاسلام كما تدعو إليه المسيحية في توسيع دائرة الايمان وتعميقه في نفس الانسان المعاصر . يستطيع رجال العلم أن يقدموا الكثير من المواد العلمية التي تعين على تأكيد الايمان . وأن يتعاون رجال العلم ورجال الدين من مسلمين ومسيحيين في هذا الأمر في لقاءات متخصصة . وإلى هذا ذهب المؤتمر الاسلامي المسيحي العالمي الأول الذي شهدته قرطبة ما بين 11—15 سبتمبر 1974 في مقرراته .. بل أن هذه المعلومات العلمية المؤكدة للايمان تستطيع أن تجد طريقها إلى عظات رجال الدين من مسلمين ومسيحيين .. وتستطيع طريقة العرض العلمي — مع الاحترام الكامل للمنهجية — بل من أجل الاحترام الكامل للمنهجية — أن تكون موجهة نحو هذا الهدف دون لجوء إلى أساليب التلقين التقليدية ولكن معينة للأجيال الجديدة على الوصول إلى حقائق الايمان عن طريق الملاحظة والتجربة والتعاون العلمي المشترك ، وسنعرض لهذا عند دراسة المنهجية العلمية .

5 — ان الايمان بالله يحدد الخيط الأول الذي يعرف به الانسان موقعه من الوجود .. وان الاسلام يجعل كل إنسان يبدأ مع خالقه صفحة جديدة

لا يحمل فيها وزر أحد ولا أخطـاءه .. والانسان في القرآن هو خليفة الله في أرضه ... مرّ أبوه الأول بتجربتين :

الأولى : علمه الأسمـاء فتعلمها . وسأله عنها أمام الملائكة فقالها وأسجـد لـه ملائكتـه .

وأسكنه جنته وكفل له أمورا أربعة هي أساس في حاجات الانسان : «إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » (طـه : 119/118) الطعـام والشراب والملبس والسكن . ونهاه نهيا صريحا عن الأكل من شجرة معينة ودار الصراع بين صريح الأمر الالهي والطموح الذي يحاول به الانسان أن يتخطى حدوده « ما نهاكما ربكما عن هـذه الشجرة الإ أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين . فدلاهما بغرور » (الأعـراف : 22/20) .

الاغراء كان للأب الأول والأم الأولى . الصراع في النفس كان طلبا للخلود أو أن تكونا ملكين . الخطأ كان من الاثنين . ثم نسمع قـول الله في القرآن :

« وعصى آدم ربـه فغـوى ثـم اجتبـاه ربـه فتـاب عليه وهـدى » (طه : 121 : 122) وقولـه تعـالى :

« فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم » (البقرة : 37) كانت بعـد الذنب توبـة . ومع التوبة اجتباء واختيار لهذه المهمـة السامية « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » (البقرة : 30) .

في المفهوم القرآني كانت التجربتان مدرسة لآدم .. في الاتبـاع وفي الخطا ومع الاتباع سجود الملائكة . ومع المعصية غواية .. ثم تتداركه رحمة الله بالتوبة ويختاره خليفة ويكلفه هو وأبناؤه بعمارة هذه الدنيا . فحين أعامل ربي أعامله من صحيفة بيضاء لا أحمل فيها وزر أحد وإنما ينطبق على قول الله : « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا . من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه،

ومن ضل فإنما يضل عليها ، ولا تزر وزارة وزر أخرى ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (الأسراء : 15/13) .

ذكرت هذا الموضوع لأنه أساس في بحث المسؤولية في الاسلام وموقف الانسان من خالقه وبيان لمهمته في كل العصور : وهو بنص القرآن الكريم الخلافة – عن الله – وعمران الأرض – والتقدم بها ؛ وأن يتعاون مع اخوانه من أجل ذلك ... وذلك ينقلنا إلى الحديث عن :

ثانيا : الاخاء الانساني

فكما يقيم الاسلام الحياة على أساس من الايمان بالله ورسله والعمل الصالح في هذه الدنيا والجزاء الأخروي . وأن يبدأ الانسان حياته مع خالقه بصحيفة بيضاء ، يقيمها على أساس من الاخاء الانساني الشامل الذي يعلو فوق فروق اللون والجنس والطبقة والاقليم الجغرافي والمستوى الاقتصادي والاجتماعي .

وما الفروق العنصرية والحواجز اللونية ؟ اننا فيها نحاول أن نحمل الابن « ذنب » لون أبيه إذا كان في اللون ذنب . ومن هنا يأتي الارتباط الوثيق بين أن أبدأ حياتي فلا أحمل ذنب أبي الأول ، وأن أبدأ حياتي لا أحمل عاقبة لون أبي أو وضعه الاجتماعي ... ويأتي التأمل في النظرة الانسانية بين موقفي من أبي الأول وأبي المباشر .. ولا يعدو اللون في الاسلام أن يكون مظهرا لقدرة الله تعالى وانعكاسا جزئيا لظروف البيئة الطبيعية .

أنت وأنا وهو .. وكل إنسان في الخلق سواء .. بيننا المساواة في نسبتنا إلى الأب الأول . ونحن جميعا – حيث نكون – أسرة إنسانية كبيرة واحدة تربطها صلة الأرحام وفي هذا نقرأ قول الله تعالى :

« يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء . واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ان الله كان عليكم رقيبا » (النساء : 1) .

وقول الرسول عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع «أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربي فضل على عجمي الا بالتقوى» ..

من هذا المدخل يقيم الاسلام حياة الانسان المعاصر على أساس المساواة مع إخوانه في الانسانية .

وأنت ترى حول الكعبة حجاجا من جميع أجزاء الأرض تختلف ألوانهم وأجناسهم يلبسون ثيابا بسيطة ، خلت من التفاخر والزينة . ويؤدون شعائر واحدة أمرهم بها ربهم . ورأوا نبيهم والذين اتبعوه بإحسان يؤدونها جيلا بعد جيل ويستلمون — أو يحاولون — استلام الحجر الأسود .. هل نقف قليلا عند لون هذا الحجر ، كأنه تحد دائم لكل من ينادى بتفرقة لونية ؟ .. هل نذكر بلالا الحبشي المؤذن على ظهر الكعبة عام الفتح فيكون أول صوت في عهد النبوة يرتفع فوقها بالاذان ، صوتا ترجع أصوله إلى قارتنا الأفريقية .. هل نذكر أحجار الكعبة السوداء . بجلالها ووقارها وكلنا حولها طائفون وركع سجود ؟

إن الاسلام في هذه الشعيرة يقدم التصوير العملي لنظام الكون . كأن البيت الحرام ومن حوله من العابدين يمثلون نظام الذرة بما فيها من بروتونات والكترونات . أو نظام المجموعة الشمسية بدوران كواكبها حول شمسها . ويمثلون وحدة الانسانية المصدقة بجميع أنبياء الله ورسله على اختلاف ألوانها وأقطارها ، وهي تدور حول بيت الله الواحد قيوم السموات والأرض .

ولقد استطاع الاسلام — عمليا — ان يمتص ما قد طفا على سطح حياته في بعض العصور من مشكلات تتعلق باللون ، جاءت من تهجير بعض العناصر الافريقية إلى أجزاء من أرض الاسلام . كما أن المسلمين هاجروا يحملون دعوتهم إلى قلب القارة . بينما بقيت هذه المشكلات بارزة برؤوسها في بعض المجتمعات المتقدمة وبخاصة في العروض المعتدلة الباردة . ولا نود ونحن نحاول أن نبني عالمنا الجديد أن نستعيد رحلات الالام عبر المحيط الأطلسي إلى الأرض

الجديدة وما أصاب سكانها الأصليين أو الوافدين من عنت ، وما يلقاه إخواننا الافريقيون على أرض الاباء والأجداد في أقصى جنوب إفريقيا ، ولكني أومن أن صوت العلم وصوت الدين يلتقيان معا من أجل أخاء إنساني شامل تتساقط دونه حواجز اللون والطبقة والوضع الاجتماعي والمستوى الاقتصادي والعلمي .

وإذا كانت الأمم المتحدة قد جعلت من عام 1971 عاما لإدانة التفرقة العنصرية وساهمت وكالاتها المتخصصة وبخاصة اليونسكو والدول جميعا في هذه الادانة ، فعلينا أن نتعاون في أن نزيل من طريق الانسان ما بقي من هذه التفرقة عمليا في مجالات الحياة موضوعيا واقليميا ، بدلا من تراكم الالام وثورات الرفض الايجابي لهذه التفرقة واختصارا واعيا وعاقلا لمسار الانسانية نحو مستقبلها ، دون أن تضطر إلى مزيد من التضحيات بأنفس وأجيال من أبنائها كلهم — من قبل ومن بعد — إخوة في الانسانية يأملون — حين يصدقون — في سلام قائم على العدل .

وقبل أن أنتقل إلى النقطة التالية أود أن أقف عند مقابلة تاريخية لنؤكد السماحة والاخاء في حياتنا :

عندما جاء نصارى نجران من جنوب الجزيرة العربية المدينة المنورة وزاروا الرسول صلى الله عليه وسلم في مسجد المدينة ، وحان وقت صلاتهم أذن لهم بالصلاة في المسجد . فاتجهوا ناحية المشرق وأدوا صلاتهم . وعندما دخل عمر بن الخطاب مدينة القدس الشريفة بعد تحريرها من الرومان عام 15هـ ؛ وأذن له البطريرك بالصلاة في كنيسة القيامة فضل عمر أن يصلي خارجها لئلا يتخذ بعض المسلمين من بعده مكان صلاته ذريعة لاقامة مسجد .. وفي دير القديسة كاترين في سيناء العربية ، تجد مع الكنيسة مسجدا يؤدي فيه المسلمون صلاتهم .. وفي زيارتنا الأخيرة لقرطبة دعانا الاخوة المسيحيون هناك إلى أداء صلاة الجمعة في مسجدها الجامع بعد ان انقطعت فيه الصلاة قرونا ، كما دعونا بعد هذا إلى حضور قداس في الكاتدرائية المقامة في المسجد .. وكانت الكلمات

التي ألقيت في كل من اللقاءين الاسلامي والمسيحي داعية إلى الاخاء والمودة والاحترام المتبادل .

هكذا بدأنا ، وهكذا بدأنا نعود ، بعد رحلة طويلة ، عسى أن نستطيع تأكيد الاخاء والسماحة .

ثالثا : المنهجية العلمية

عرضت لجانب من مكانة العلم عند الحديث عن الايمان ، وتأكيد التفاعل المتبادل بينها . ومفهوم العلم في الاسلام شامل يضم المعرفة في أوسع مدلولاتها .. نراه في القرآن منسوبا إلى الله وملائكته ورسله والصالحين من عباده والناس . وجاء وصفا لوحي الله كما جاء لما يكسبه الناس من معرفة من خلال تجاربهم وإضافاتهم وسعيهم في الارض .

واعتبر الاسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة . وإذا كان هناك حوار بين العلماء حول حدود العلم الذي هو فريضة ، فالذي يعنينا هنا هو البحث على طلب العلم وأنه فرض وأن على الانسان أن يرحل في سبيله ويهاجر . وهو مثاب على كل خطوة يخطوها في هذه السبيل . ويرفع الاسلام من شأن العلماء فيجعل مداد العلماء كدماء الشهداء .

وإذا كنا في المفهوم المعاصر لم نعد نطلق العلم بهذا الشمول وإنما نقصره على مجموعة من المعارف النامية تنظمها وحدة وقوانين .. وأن المنهجية العلمية تقوم أول ما تقوم على قواعد تعارف عليها علماؤنا من الملاحظة والتجربة .. واعادة الاختيار والتقييم والمقارنة واستخلاص النتائج ، ثم تطبيقها ودراسة هذا التطبيق ، فان الاسلام — من ناحيته — يدعو إلى التجريب ويحذر الانسان من اتباع طريق لا علم له به .. بل انه ليعتبر عدم استخدام العقل خطيئة .. ولنعد معا إلى آيات من القرآن الكريم في هذا المجال :

1 — « ولا تقف ما ليس لك به علم . ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (الاسراء : 36) .

2 — « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر : 9)

3 — « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ، فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير » (الملك : 11) .

ولقد عنى علماؤنا بتأصيل مناهجهم العلمية وابتدعوا طرائق في التحقيق العلمي تفردوا بها لعل أبرزها مناهج الجرح والتعديل وتحقيق الأحاديث الشريفة .

فكل الجهاد العلمي ما دام مقصودا به خير الانسانية يلقى من الاسلام دعما وتأييدا . وهو في الاسلام عبادة حين يرتبط بالنية الصالحة .. عبادة في محراب هذا الكون الكبير بين يدى خالق هذا الكون .

الاسلام دعوة إلى مزيد من البحث في عالم الانسان والكون الكبير . والله تبارك وتعالى يقول « سنريهم ا ياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (فصلت : 53) .

وإذا ما عرضنا لمراتب البحث العلمي في أكمل مظاهرها وجدناها أربعة :

1 — مرتبة التجارب والمشاهدات

2 — مرتبة المقارنات والمقابلات

3 — مرتبة الفروض الخصبة

4 — مرتبة الالهام . وفيها سنجد لقاء قويا بين العلم والدين

1 — ونحن نعلم أن التجربة هي أساس البحث العلمي . ولها أصولها وقواعدها والاضافات الاسلامية في مجال العلوم البحتة قامت على أسس عريضة من التجارب .. في الكيمياء في الطب . في الزراعة . في العمارة .

2 — في اتصال المسلمين بالحضارات السابقة أخضعوا نتائجها لتجاربهم واستطاعوا تصحيح اخطاء سابقة . كما حدث في قياس محيط الأرض بتوجيه

من الخليفة المأمون العباسي وذكر القضية ابن يوسف المصري (المتوفى سنة 399هـ/1009م) . في الباب الثاني من كتاب الزيج الحاكمي الكبير نسبة إلى الخليفة الحاكم الفاطمي . « وقد كلف المأمون فريقين من العلماء .. كل فريق من اثنين ليقوما في مكانين مختلفين بالقياس في وقت واحد وجاء القياسان متفقين » . ويعقب نلينو على ذلك بقوله في كتابه علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى — ط. روما ص 191—284 ، « قياس العرب لمحيط الأرض : هو أول قياس حقيقي أجرى كله مباشرة على كل ما اقتضته تلك المساحة من المدة الطويلة والصعوبة والمشقة واشتراك جماعة من الفلكيين والمساحين في العمل فلا بد لنا من اعداد ذلك القياس في أعمال العرب العلمية المجيدة المأثورة » (ذكره عبد الرحمن بدوى في كتابه « دور العرب في تكوين الفكر الاوربي » ص 230/234 تحت عنوان « قياس محيط الأرض » ط 1965) .

ومن هنا تبدو — تطبيقيا — العلاقة الوثيقة بين التجارب والمقارنات والمقابلات فالمسلمون لم يتقبلوا التراث الماضي بقبول أو رفض كاملين .. ما رفعوه إلى مرتبة تعلو على النقاش ولا أحرقوه أو أغرقوه .. ولكنهم نظروا إليه كجهد انساني يخضع للمقارنة والمقابلة ومن هنا كان جانب من إضافاتهم إلى التراث الانساني .

3 — ومع دعوة الاسلام نظريا وتطبيقيا إلى التجربة والمقابلة الا أنه يسير إلى المرحلة الثالثة من الفروض الخصبة .. نقول الخصبة .. لأنها تجمع بين نتائج المرحلتين السابقتين وتحاول أن تقدم فروضا تحتمل الخطأ والصواب ، ولكنها في ذات الوقت تدعو إلى مزيد من البحث وتفتح فيه آفاقا جديدة ، والقدرة على تخيل الفروض العلمية الخصبة قدرة خاصة لا تتوفر إلا لمن لهم مواهب كبيرة في هذا الباب ، وتاريخ العلم مليء بالفروض الخصبة التي أعانت على فتح ا فاق من العلم جديدة .

4 — وهذه مرتبة تكاد تلتقي فيها الهامات العلماء بالمتصوفة ، وتكاد أن تكون إشراقا يأتي بعد المعاناة الطويلة فيدل الباحث على الحل الصحيح (انظر

فـي هذا بحثا بعنوان : البحث العلمي ، في كتاب متنوعات للدكتور محمد كامل حسين ص 162/138 ط. القاهـرة) .

وهذا الالهام لا يهبط دون استعداد أو في أي مكان وإنما ــ عمليـا ــ أنسب أمكنته معامـل العلمـاء والبيئـات العلمية المنظمة وتمهيـد العلمـاء في المراتب الثلاث السابقة . ولنا أن نطبق هذا على نظريتي التطور والنسبية ، وما سبق كلا منهما من بحوث عظيمة في الرياضيات والفيزياء . ولهؤلاء العلماء الجهابذة أثرهم في دفع الحركة العلمية ، لا في قطرهم وحدهم ولكن في غيره من الأقطار ...

آثرت أن أذكر هذه المراتب الاربع بهذا الشمول لأوكد التأثير القوي المتبادل بين العلمـاء على الصعيـد العالمـي .

وأن الاسلام في عهود قيادته الحضارية فتح الباب أمام الانسان ، كل انسان وأي انسان . وفي ظل الدولة الاسلاميـة كان العلمـاء من مسلمين ومسيحييـن ويهـود وغيرهم يجدون الجو العلمـي الذي يعملون فيه ، والرعاية والحماية .. وكانت الأوقاف الكثيرة على دور العلم ومعاهده ودور الحكمة تعيـن الباحثين على التفـرغ والتوفـر لبحـوثهم ..

وأننا كمسلمين في هذا العالم المعاصر نحاول جاهدين أن نطبق ذلك . وهناك اقطار إسلامية يلتقي في جامعاتها أبناء الاسلام من أكثر من ثمانين قطرا يجدون الاستضافة الواسعة الكريمة ... وهذه كانت تقاليد جامعاتنا العريقة من قديم ، في الازهر والزيتونة ، والقرويين على سبيل المثـال ...

وأننا لندعو باسم الاسلام إلى مزيد من الاخاء العلمي ، وإلى دعم التعاون بين الباحثين ، وإلى تبادل المعرفة فهي كالنور والهواء والمـاء . فهذا تطبيق للقول الالهي الاول «اقرأ باسم ربك الذي خلق» (العلق /1) .. فنجعل القراءة والعلم والقلم حقا لكل انسان في حياتنا المعاصرة .

رابعا : **القانون الأخلاقي**

ولا أتحدث هنا عن قانون أخلاقي جامد . وأستطيع أن أضرب المثال من حياة الانبياء أنفسهم ... أنهم – كما يوضح القرآن الكريم – نماذج من الاخلاق الكريمة ، ولكنك واجد في حياة كل منهم تركيزا على جوانب كانت أكبر ما يحتاج إليه عصرهم وأنت واحد في حياة كبار أتباعهم نفس القاعدة ... وكان تركيز جهادهم على نقاط الضعف الموجودة في مجتمعاتهم ، وعلى تأكيد جوانب الخير ... وهذه النقاط تختلف من نبي إلى آخر ... ونستطيع ان نضرب أمثلة قريبة .

حياة المسيح عليه الصلاة والسلام كانت هزة روحية عميقة للوجود الاسرائيلي والروماني في عهده . هذا الفكر الذي اشتد إلتصاقه بالارض والمادة والنصوص والمناقشات المجدبة ، حتى أصبحت – هذه جميعا – اشواكا متكاثفة تحول دون نمو الزهر والثمر في حديقة الانسانية .

جاء معجزة في ميلاده وطفولته وما أجراه الله على يديه من ابراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى .

ومن قبله جاء يحيى عليه السلام صوتا صارخا في البرية منذرا ... فيه العنف والشدة ليمهد الطريق أمام المسيح .

ان الاساس الاخلاقي الذي نبعت منه تصرفات يحيى والمسيح واحد . ولكن اختلف سلوكهما وفق المواقف التي كان على كل منهما أن يقابلها .

وحياة الرسول عليه الصلاة والسلام اقتضت عليه أن يجمع بين الدعوة إلى الله واقامة الدولة الجديدة في كافة مجالاتها ، السيسية والاقتصادية والاجتماعية ... وقابل المشكلات التي تنجم عن إقامة مجتمع جديد من عناصر وفدت من أكثر من مكان في الجزيرة العربية أو خارجها

ذكرت هـذه الامثلة لأمهـد بها لسؤال :

ما هي المواصفات التي نود أن نركز عليها في القانـون الاخلاقي للانسـان المعاصر ، وما عطاء الاسلام فيهـا ؟

لقد تحدّثنا عن الايمان وعن الاخاء الانساني وعن العلم والمنهجية العلمية ... ثم سننتقل بعد حديثنا عن الاخلاق إلى الحجم الأمثل للسكان وإلى التنمية الشاملة . والاخلاق في هذا كله عصارة حية تعين هذه المجالات جميعا على ما يأتي :

1 ــ أن تحافظ على مستوى سلوكي قادر على صيانة ذاتـه من الانحراف .

2 ــ وقادر في ذات الوقت على الاستمرار والنمـو الامثل .

3 ــ وقادر على أن يعيد الفرد أو الجماعة إلى الصواب إذا ما أخطـأت أو انحـرفت .

4 ــ وقادر على مقابلة متغيرات الحيـاة في محاولة مستمرة للتغلب على عقبـات الطـريـق .

ونحن ــ انسانيا ــ في حاجة إلى هذه الخطوط العامة التي يتكون بها المواطن الانساني العالمي حيثما كان موطنه .. وإذا كنا ــ كأهل دين ــ نحس بانتمائنا إلى اخوتنا في العقيدة ، فإننا ــ كأهل دين أيضا ــ نحـس بانتمائنا الانساني الكبير ، في عالم استطاعت فيه طرق الاتصال أن تختزل المسافات ، ووسائل المعرفة أن تختزل العصور والحضارات ، وتعين على اقتراب فجر جديد من التعايش والتفاهم العالميين .

هذا القانون الاخلاقي أساس في تقدم الحياة ... والرسول عليه الصلاة والسـلام يقـول « انما بعثت لأتمم مكارم الاخـلاق » والاتمـام بناء على أمر قائم . ووصفه ربه بقوله : « وانك لعلى خلـق عظيم » .. (القلم/4) .

وأن ما أعان على تقدم العلم أن قواعده عالمية : الرياضيات ــ الطبيعيات الفيزياء ــ الهندسة ــ الطب ... وبحيث يستطيع من يجيـد أي علم من هذه

العلوم أن يعمل في أي قطر ما دام يملك أداة اللغة التي تعينه على التخاطب مع أهله ... ذلك لأن أصول هذه العلوم أصبحت لغات عالمية يتفاهم بها أبناء هذا التخصص ..

وإذا ما بنى المهندس المعماري بناء فهو يجمع بين أمرين : تمكن من قوانين العلم ، ثم حسن التصرف فيها بما يحقق الهدف من انشائه مع جمال في الاداء — وتناسق مع البيئة الطبيعية والحضارية ..

ونحن لا نرى في اتباع المهندس لقواعد الهندسة قيدا على حركته ، بل إن الحرية الحقيقية هي حسن استيعابه لهذه القواعد وتصرفه في حدودها .. ولا أتصور الاخلاق في شمولها غير هذا .. انها هندسة النفس الانسانية ، وان السلوك الانساني في تنوعه مع وحدة المصدر الاخلاقي لا يختلف — من هذه الزاوية — عن هندسة الانشاء ..

ونحن محتاجون إلى هذه اللغة الاخلاقية العالمية ، أو على الاقل إلى خطوطها العامة .. وما يدعو إليه الاسلام هو شيوع هذه اللغة الاخلاقية إذا كان لنا أن نستخدم هذا التعبير ، وأن يتسع تطبيقها من مجال الاسرة الصغيرة ودور العبادة إلى الحياة على اتساعها .. نحن محتاجون إلى لغة اخلاقية في حقوق الانسان .. وفي حقوق الشعوب في اقامة السلام على العدل .

ولكن أن تصبح الاخلاق قمرا صناعيا تابعا مرة للمصلحة ومرة للقوة ... لا يحتمي بها الا الضعيف لينال حقه .. فصورة نؤمن من قلوبنا أنها غير سليمة ، وتفرض علينا أن نتعاون جميعا في أن لا تصبح الاخلاق أضعف المشتركين في معترك الحياة ... ولتكن قوتنا وقدراتنا وسائل لدعم القيم التي تثرى بها الحياة ..

وبين أيدينا مثال حي :

لقد كان حقنا نحن العرب واضحا وقويا في أرضنا السليبة وفي مقدساتنا ، وفي الحفاظ على عروبة القدس وحقوق شعب فلسطين في وطن أبائه وأجداده...

ولكن ظلت حقوقنا في حالة كمون ، خافتة الصوت ، محدودة الحركة ، تدخل إلى المجامع الدولية لتأخذ مكانا تقليديا تزداد به الاوراق والقرارات التي لا تستطيع الحياة خارج حواجز المجامع الدولية ... ظلت كذلك حتى استطاعت هذه الحقوق أن تحرك المؤمنين بحقهم في حرب رمضان المجيدة ، تؤيدهم الشعوب والحكومات العربية ، ومن ورائهم العالم الاسلامي واستجابت لهم قلوب وعقول في العالم المسيحي والرأي العام العالمي ، وكان عبورنا تحقيقا لسيطرة شريعة الاخلاق على شريعة الغاب ... وصيانة لمقدسات الانبياء ... مسرى النبي ومولد عيسى وأرض النبوات .

وكما نحن في حاجة إلى هذا الميثاق الاخلاقي لصيانة ارضنا واستقلالنا ، نحن في حاجة إليه في عمارتها اقتصاديا وعلميا ، وتعاوننا الداخلي والخارجي .

وهذا أيضا مجال واسع من مجالات التعاون الاسلامي والمسيحي الذي نرجو أن يتسع ويعمق في لقاءات بين العلماء تمهيدا للقاءات أوسع بين العاملين في حقول الحياة العريضة .

خامسا : **حجم السكان**

وهذا الموضوع يمكن أن نعرض له على مستويات متعددة ومتتابعة في الأسرة . الأمة . القارة . الأقاليم الدينية . العالم .

وقد دعت الأمم المتحدة إلى إعتبار عام 1974 « سنة سكانية » يعني فيها العالم كله ببحوث السكان . وشهدت الدول — بوفود على مستوى عال من الكفاءة العلمية — مؤتمر السكان العالمي في بوخارست في الثلث الأخير من شهر اغسطس الماضي .

القضية عالميا مطروحة . وهنا في مؤتمرنا هذا مطروحة ولها جلسة خاصة . ولهذا سأكتفى بأن أعرض لرؤوس الموضوعات بحيث يتكامل العرض الذي بين أيدينا :

1 — فالتنظيم في الاسلام مرغوب في كل أمـر . وهذا الكون كله له نظامه يقول تعالى « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (الملك : 3) وهنـاك وحدة في تنظيم هذا الكون نراها في نظام الذرة وفي الجدول الذرى للعناصر كما نراها في المجموعات الشمسية .

ولا تستطيع الأسرة وهي نواة المجتمع أن تعيش بغير نظام .. فلو اختلت لسرى اختلالها إلى المجتمع الكبير . ولقد وضع الاسلام للأسرة نظامها : في العلاقات الانسانية بين الأب والأم والأبناء ، وعلاقاتها الاقتصادية في مصادر الكسب وأبواب الانفاق وتوزيع الثروة ، وعلاقاتها الاجتماعية من حيـث غرس العقيدة والمبادىء التـي تمكن الفرد من الوفاء بالتزاماته نحو أسـرتـه ومجتمعه . فهـي بهذا وحدة متحركة .. ولا يمكن أن تتحرك بكامل فاعليتها بقيادة رب الأسرة أو ربتها ما لم يكن عدد الأسرة نابعـا من نظام . ولك أن تتصور حركة مصنع أو حتى حفل أو اجتماع .. دون أن يعرف المسئول فيه عدد المتحدثين والعلاقة بين سعة المكـان وعـدد الحاضرين .

2 — ان قيادة المجتمع مسئولية . وقيادة الأسرة مسئولية . ولا يمكن تنظيم أمر المجتمع ما لم تكن خطوات القادة المحليين — وهم أرباب الأسرة — متناسقة مع خطوات القيادة العامة للمجتمع في مسئولياتها عن الانتاج والخدمات وحماية المجتمع داخليا وخارجيا . وهذه القيادة ينبغـي أن تكون على أساس علمـي . ولا علم بدون احصاء . وكثيرا ما تضيع منا هذه الحقيقة إذا كان الأمر متصلا بالدين .. كأن كل أموره ذاتية وكيفية .. بينما البحث العلمـي موضوعي وكمـي .

3 — ولكن الأمر في الاسلام غير ذلك فهو يجمع بين الكم والكيـف ، والذات والموضوع ، والاسلام يقوم في جوانب كثيـرة منـه عـلى الحسـاب والاحصـاء :

العقيـدة توحيد . ودون دخول في تفاصيل العلاقة بين الدراسات الرياضية والدينية ، نرى أن الواحد الصحيح هو الرقم الأوسط : ما دونه كسوره وما

فوقه مضاعفاته ، والصلاة في الاسلام لها عدد معين من الركعات . وكل ركعة لها حركاتها المحسوبة من قيام وركوع وسجود ، مع مرونة في التطبيق إذا كنت وحدك ، والتزام بالامام إذا كنت في جماعة . والصوم أيام معدودات . والحج أشهر معلومات . والطواف والسعى فيه تحدده أرقام . وكل أنصبة الزكاة تستطيع أن تردها إلى أساس رقمي يتدرج من 5و2٪ إلى 20٪ .. ثم حسابنا يوم القيامة بميزان العدل في ظل الرحمة .. ونستطيع أن نجمع هذا كله في قول الله تعالى : « والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » (الرحمن : 7/9) .

4 — ألا يدعونا هذا الميزان الذي أمرنا ربنا بوضعه إلى أن يكون لنا ميزاننا السكاني بين الحجم والموارد .:

على مستوى الأسرة ينظم هذا الميزان العلاقة بين أفرادها على مستويين رأسي وأفقي . وأقصد بالرأسي العلاقة بين الأجيال المتتابعة والأفقي العلاقة بين الأخوة أو بين الجيل الواحد ثم ينطلق منها إلى العلاقة بين الأسرة والمجتمع الكبير . والتنظيم السكاني هنا ليس هروبا من مسئولية بل يمكن أن تقول « ان التنظيم حب ومسئولية » حب لأبنائي فأرعاهم كأحسن ما تكون الرعاية ووفاء بمسئوليتي نحوهم وهي مسئولية قدسها القرآن حين اعتبر القرآن الأبناء « قرة أعين » (الفرقان: 74) و« زينة الحياة الدنيا » (الكهف : 46) وعلى أن أوفر لأبنائي الفرص وأتعاون معهم على أن يكونوا عمليا قرة أعين وإضافة لهذه الحياة ، وإذا كنا في الاسلام ندعو ربنا قائلين « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » (البقرة : 286) فأول ما يتجه إليه الفكر حجم الأسرة الأمثل الذي أستطيع الوفاء بمسئولياته : وبالتالي الحجم الأمثل للمجتمع وعلاقته بالدولة . وهنا ستتجه العناية مع النمو العالمي السريع إلى ارتفاع المستوى الكيفي للأبناء .. فلا يكون نمو المجتمع مجرد نمو مسطح يزداد به عددا ، وإنما نمو كيفي يزداد به الفرد فاعلية وقدرة على مقابلة حاجات المجتمع المتجددة .

5 — ولكني أود أن أقول : انه ليست هناك صيغة ثابتة جامدة علينا أن نطبقها على كل أقطارنا . فالسياسة السكانية تنبع عمليا — اكثر ما تنبع — على مستوى القطر ذاته . انها تستطيع أن تستفيد من الخبرات والاتجاهات العالمية ، وأن تتصرف بوحي من عقيدتها . وأن توجد الدولة والمجتمع — على الصعيد القومي — الصيغة الملائمة له ؛ ولكن — حتى على مستوى القطر — ستجد أن الأمر — عمليا — أمر تراض بين الأب والأم .. ثم من حق الأبناء أيضا أن يكونوا في أمان على مستقبلهم . ومن حق الدولة ألا نحملها برغبات الأفراد في زيادة حجم أسرهم بأكثر مما تطيق .

فليكن هناك البحث عن الحجم الأمثل للسكان وكيف السير إليه . وكيف نضع التنمية في خدمة السكان . وكيف نرتفع ارتفاعا دائما مستمرا بالكيف السكاني . وهذا عندي من أهم الجوانب التي ينبغي أن تتجه إليها البحوث . ولا نستطيع أن ننظر إلى قطر يعاني من خلخلة سكانية مثل النظر إلى قطر مكتظ بالسكان . أو نطالب قطرا سبق أن عانى من نزيف سكاني انتقل به جانب من سكانه إلى آفاق جديدة وعالم جديد .. ثم نقول له حافظ على عددك الحالي .. ولا أن تكون في الدراسات السكانية شبهة سيطرة لون على لون أو جنس على جنس أو عقيدة على عقيدة . ولهذا ينبغي أن تبدأ دراساتها من احترام عميق للانسان باعتباره ثمرة كريمة أبدعتها العناية الالهية وكلفتها بخلافة الله في أرضه تعمرها على أساس من نور الوحي والعلم — في ظل الاخاء وعلينا ونحن نضع سياساتنا ان نحقق هدفين :

أولهما : أكبر قدر ممكن من التقدم للسكان ، ثانيهما : حجم أمثل للسكان .

أما عن الجوانب الشرعية في التنظيم وتقييم كل وسيلة من وسائله فاعتقد أن هذا من نصيب الجلسة الخاصة بهذا الموضوع وسأكتفي بالاشارة إلى مجموعة الدراسات التي أصدرها الاتحاد العالمي لتنظيم الوالدية بعنوان « الاسلام وتنظيم الأسرة » وسجل فيها بحوثا ومناقشات المؤتمر الاسلامي الذي عقد في الرباط من 24—1971/12/29 .

سادسا : التنميـة الشاملـة

من أهم ما تميـز به الاسـلام في عهـد النبوة الترابط الوثيق بين نزول الوحي وتطبيقـه في الحيـاة اليوميـة .

ثلاثة عشر عاما قضاها الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة ، يدعو إلى ربه ويعد أصحابه ، ويبحث عن قاعدة للاسلام ، حتى وجد هذه القاعدة في المدينة فأقام فيها أول مجتمع اسلامـي متكامـل .

هـذا مما انفـرد به الاسلام .. فلم تتأخـر دولتـه عن دعوته .. بل تكونت والوحي ينزل ويبنيها يوما بعد يوم .. وجمع النبـي صلى الله عليه وسلم في شخصه بين الامامة في المسجد والقيادة في الجيش ، والقضاء بين الناس ، وحكم الدولـة ... وكان المسجد هو الاب الاول الذي تفرعت منه مرافق الدولة ، كما كان الرسول الاسوة الحسنة لمن ولوا مسئوليات هـذه المناصب جميعا ، بعد أن تشعب العمل الاسلامي وتعددت مسئولياتـه .

ويصور لنا هذا المدخل نظرة الاسلام إلى الحياة في تكاملها ووجوب تنميتها في كافة مجـالاتهـا .

وأنت إذا ماعدت إلى القرآن الكريم تقرؤه ، وجدته يعطيك في السـورة الواحدة « وحـدة حيويـة » ينقلك من العبادة إلى التجارة إلى ميدان القتـال ، ويعود بك إلى بيتك وأسرتك ثم يقوم معك برحلة في صحبة الانبياء ، ويدعوك إلى تأمل هذا الكـون بسماواته وأرضه ، وسحبه وأمطاره ، ويتخذ من هـذا كله ما يعينك على اثراء الحيـاة بالعمل الصالح والاخاء الانساني ، ويفتح لك أبواب الأرض والسمـاء ..

وكما رأينا تكامل المجتمع في نموه ، رأينا تكامل النظرة الاسلامية إلى الوجـود .. نظرة تضم الدنيا والاخرة والبشر على امتداد أقطارهم وتعاقبهم ، ومناشطهم على تعددها وتنوعها ، واختلاف ألسنتهم وألوانهـم .

وهذه النظرة تنبع من دعوة الاسلام الاولى إلى الوحدة والتوحيد ، مع اعتراف بفرق الازمنة والامكنة ، وقبولها ـ لالتعميقها ـ ولكن لاجتيازها ، تقاربا وتعارفا « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير » (الحجرات/13)

وإذا كان هذا هو المنطلق الاسلامي الذي يدعونا إلى الحركة في كل عصر .. فإن مساهمة الاسلام فيه طبيعية في عصرنا هذا ، الذي تنادى فيه الشعوب والحكومات والمجامع العلمية بالتقارب والتعاون والاخاء العالمي .

ان هذا التحرك مساهمة إيجابية في صناعة الحياة الحديثة وتصحيحها بالعلم والايمان وهذا التصحيح يمكن أن يتخذ ثلاثة مسارات متعاونة ومتكاملة ..

الأول المسار السياسي .. فالدين يدعو إلى حرية الانسان في وطنه وأمنه فيه .. ويجعل الدفاع عن هذا الوطن فريضة وواجبا مقدسا « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز » (الحج/39/40) ..

وتأسيسا على ذلك نطلب الحرية لأنفسنا وغيرنا ، ولا يستطيع قطر أن يبدأ تنمية حقيقية الا من قاعدة حرة يحس فيها أن مقاليد وطنه السياسية بين يدي أبنائه ..

وحينما حدد الله مهمة الرسول في القرآن الكريم قال انها « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم » (الأعراف/157) .

وليس هناك من غل وأصر اقسى من ضياع الاستقلال .

يأتي بعد هذا المسار الاقتصادي .. ولابد من تكامل الحرية الاقتصادية مع الحرية السياسية . وأقصد بالحرية الاقتصادية أن تكون مقاليد البلاد الاقتصادية

في أيدي أبنائه . أما أن تتحكم قوى استعمارية قديمة أو جديدة في هذه المقاليد ، أو أن تكون أسعار السلع العالمية سلاحا في يد الدول القوية تشهره في وجه الدول النامية أو الصغيرة وتحاول أن تحكمها بسلاح الجوع إذا ما رغبت عن استعمال السيف ، أما أن تصبح أسعار السلع الصناعية فوق الطاقة وتتسع الفجوة بين الموارد الأولية والمصنوعة ، أما أن يتساقط الالاف والالاف صرعى الفيضانات والمجاعات والاوبئة .. أما أن يحدث هذا كله فالحديث عن الاستقلال السياسي يصبح حديثا لا رصيد له في اسواق الحياة العملية .

وإن هذه الفجوة الواسعة بين المنتج والصانع ، بين الدول النامية والمتقدمة من أعظم التحديات التي تحاول الدول النامية أن تجتازها .. وإذا كانت هذه الدول الان نامية ، فلنذكر ما استنزفته الدول المتقدمة من ثروات وبشر ، في استغلال مدمر ، حطم وراءه حضارات ودولا ، ثم سحب عليها ذيول التناسي والنسيان في ملفاته التاريخية .

نحن لا نحاكم الاجيال المعاصرة من أبناء الدول المتقدمة على ما صنعه الاباء .. ولا ندينها عليه .. ولكن نود أن نبدأ معهم صفحة جديدة من الاخاء نتعاون فيها جميعا اقتصاديا وسياسيا على تضييق الفجوة الحضارية بين الشرق والغرب وبين الدول النامية والمتقدمة .. وتوفير الحياة الكريمة والتقدم والأمن لأجيالنا المقبلة .

وهذا التعاون السياسي والاقتصادي يحتاج إلى مسار ثالث هو تكوين الاطارات العلمية القادرة على صيانة الاستقلال السياسي والاقتصادي .. فالمعرفة الان أصبحت من أخطر أسلحة العصر إن لم تكن أخطر أسلحته . وإذا كنا نقسم الدول إلى نامية ومتقدمة فهذا التقسيم مرادف للذين سبقوا على طريق العلم والذين يحاولون اللحاق بهم .

والقضية في أقطارنا النامية ليست مجرد استيراد أدوات الحضارة وإنما صناعة الحضارة ذاتها .. حضارة الافكار لاحضارة الأشياء فقط .. حضارة الابتكار

لا حضارة التقليد .. حضارة الاضافات الايجابية ، لا حضارة الترف والتمتع لما يصنعه الغير والوقوف عند ذلك ..

وهذا يفرض علينا جهدا مضاعفا في الجهاد العلمي ، ويفرض على اخواننا المتقدمين أن يتعاونوا معنا على هذا الطريق .

ونحن حين نقدم أيدينا للتعاون لا نقدمها خاوية أو يدا سفلى .. وإنما يد الاخ إلى أخيه في الانسانية .. يد طالما أعطت ولا تزال قادرة على العطاء وتعاونت ولا تزال قادرة على التعاون .

ان ارضنا أعطت للانسانية رسالات السماء وسعدت بأن مشى عليها النبيون والمرسلون والحواريون والصحابة .. وراعت العلم وأهله وحملت مشاعله .. والعلم والايمان جناحان تحلق بها إنسانيتنا المعاصرة في ا فاق مستقبلها .

هذه صورة التنمية المتكاملة التي نريد بها أن نكون بحق خلفاء الله في أرضه نعمرها بالايمان والعلم والتعاون والحب ، والانتاج وعدالة التوزيع ، في تخطيط ينظر إلى الانسانية في شمولها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، مع مراعاة التباين الاقليمي ، محاولا ايجاد المعابر فوق أخاديد الحياة ، وفتح طرق الاتصال الأخوي عبر القارات ، ومقابلة المشكلات التي تهدد المصير الانساني في محاولة دائبة ليكون المستقبل أكثر إشراقا من اليوم .

وما عندي من اقتراحات قدمته إلى حضراتكم عند دراسة كل نقطة من النقاط الست .

ومن مصر أكرر لكم التحية ، من أرض تعيش الاخاء والوحدة الوطنية ، حارب أبناؤها من مسلمين ومسيحيين معركة رمضان/اكتوبر المجيدة معا .. تجاورت في الحياة منازلهم ، وامتزجت في المعارك دماؤهم ، وعلى المودة يرعون أبناءهم . اننا في عالمنا الاسلامي نطلق على أبنائنا أسماء جميع الانبياء . وعلى بناتنا أسماء كرمها الانجيل والقرآن ، وفي سمائنا ترتفع المآذن وأبراج

الكنائس . وفي مجامعنا يلتقي الشيخ والقس ، وفي قدسنا الشريف رأت الدنيا كيف تتعايش الاديان وترى أنوار المحبة والاخـاء .

واختتم حديثي بما تعلمتـه من دعاء في القرآن الكريـم .

« ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدا » (الكهف/10)

وأشكركم عـلى حسـن استماعكم ..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاتـه .

(أ. د/عبد العزيز كامل)

نائب رئيس مجلس الوزراء للشئون الدينية

ووزير الأوقـــاف

جمهوريـة مصر العربيـة

القاهرة 22 من شوال 1394هـ

7 من نوفمبر 1974م

المشكل الـديموغرافي والتطور الاقتصـادي

عبد العـزيـز بن عبد الله
مدير مكتب تنسيق التعريب في الوطن
العـربي ، الاستاذ في جـامعتي محمد
الخامس والقرويين

انّ المؤمن الصّالح في الحاضرة الاسلاميّة الفاضلة يتّسم بميزتين أساسيتين تنفصل عنهما كلّ المقوّمات الخلقيّة والاجتماعيّة الأخرى وهما روح التحرّر والشّعور بالمسؤوليّة فالمسلم حرّ يجب أن يظلّ حرّا في نطاق حريّة الغير كما أن له تبعات حضاريّة في البيت والمجتمع وازاء الانسانيّة – يجب أن يضطلع بها فلينجب ما شاء له الانجاب ولكن في حدود امكاناته الّتي تحوطها مقدّرات المسؤوليّة والّتي يجب تقييم أبعادها في نطاق ملابسات الأمة وظروفها وبذلك أمكن للاسلام الّذي هو حقّا الدّين الصّالح لكلّ عصر ومصر ان يواجه ما اعترض نموّه الطّبيعي واشعاعه الحضاري في مختلف العصور .

لقد بلغ نماء سكان العالم بعد العصر الصناعي أرقاما خيالية حيث ارتفع من مليار واحد ونصف مليار عام 1900 إلى ثلاثة ملايير ونصف عام 1970 لهذا فان التقنيات التي تستهدف تنقيص الوفيات والتي تعززها في الولايات المتحدة وأوربا تغييرات اجتماعية واقتصادية أساسية تحاول أن تحقق توازنا مع

تقنيات موازية تعمل على خفض نسبة الجهل والأمية والخلط في الإنسال للوصول إلى نقص في نسبة الولادات لهذا فان الاستقرار الديموغرافي يجب أن يتبلور مبدئيا في تحقيق التوازن بين الولادات والوفيات ، وسنحاول — من أجل ابراز معالم هذا المشكل — التنظير والمقارنة بين معطياته في الولايات المتحدة الرأسمالية والصين الشعبية الاشتراكية والعالم الثالث والمغرب .

كما سنوضّح في عرض تاريخي مبسط كيف استطاع المغرب المستقل طوال ألف عام وبفضل الأخلاقيّة الاسلاميّة الفاضلة — تركيز واقرار مستواه الاجتماعي جاهلا ما عرف اليوم بمشكل السكّان .

ففي الولايات المتحدة التي تعتبر أحدث وأرقى منطقة في العالم يتمخض « التفجر الديموغرافي » عن ارتفاع السكان من ستة وسبعين مليونا (76) عام 1900 إلى ما يقارب مائتين وخمسة ملايين (205) عام 1970 فالمشكل الديموغرافي تتواكب فيه عدة عوامل منها نسبة الولادات والوفيات ومعامل خصوبة الإنسال والعنصر الاجتماعي والاقتصادي ويهدف التخطيط العائلي إلى ضمان التوازن بين هذه المعطيات لخفض الوفيات وكذلك النقص من المواليد بتحديد النسل عن طريق منع الحمل وهنا ينبغي أن نميز بين ما يسمى بالضبط أو التنظيم الديموغرافي أو تحديد المواليد من جهة وبين التخطيط العائلي الذي يعتبر مجرد وسيلة لحماية الأمومة والطفولة بالتقليص من نسبة وفيات الأطفال ارتكازا على تصميم وقائي مناسب وهكذا نلاحظ أن هذه العوامل تتفاعل كلها لخلق بوتقة من التأثير المتبادل قد ينتهي إلى نوع من التحييد لبعضها والغريب في هذا الصدد أن ارتفاع الوفيات يشجع أحيانا قوة الانسال ويخلق لوازم اجتماعية واقتصادية معكوسة لهذا نجد أن معدل الإنجاب يجب أن يبلغ أوجه في افريقيا الاستوائية لكفالة توازن ديموغرافي فالمسؤولون يعملون اذن على اقامة جهاز اجتماعي من شأنه أن يخفض نسبة الوفيات قبل القيام بنهج أية سياسة تستهدف تحديد النسل بنشر الوسائل المضادة للحمل ويستعمل الناس خطأ — في بعض الأحايين — عبارة « تفجر ديموغرافي » دون تمييز بين نسبة تزايد السكان

في بلد ما وبين المساحة الصالحة في هذا البلد والوسائل الفعالة لضمان تطورها وقد أكد بعض علماء الاقتصاد البريطانيين أن عدد سكان كل « أكر » مزروع (أي نحو أربعة الاف متر مربع) في الصين أقل منه في بريطانيا العظمى أو اليابان حيث تقدر في كل منها بسبعة وتسعة وثلاثة عشر .

ويدخل العامل الاقتصادي والاجتماعي أيضا في الحسبان من أجل خلق محيط صالح وملابسات ملائمة للتطور غير أن هذا العامل ليس هو كل شيء لأن مشكل التشغيل – لا القدرة التقنية على انتاج الطعام – يمثل النقطة الحرجة داخل تسعين إلى مائة بلد تشتمل على سبعين في المائة من سكان العالم ذلك أن المفاعلات المتسلسلة للنماء الديموغرافي السريع ولنسبة البطالة وتناقص الشغل وانخفاض القوة الشرائية كل ذلك كاف وحده لطبع سيرورة أي تطور أو اصلاح في الوضع الاقتصادي والاجتماعي وإذا حاولنا أن نضرب مثلا بالولايات المتحدة الأمريكية فإننا نلاحظ أن ارتفاع سكانها راجع خاصة إلى عامل آخر هو الهجرة أي توارد أفواج من البشر قدر عددها بأربعين في المائة خلال السنين العشر الأولى لهذا القرن وفي عام 1971 اجتازت الولايات المتحدة فترة عانت الأمرين أثناءها بسبب تناقص نسبة الولادات ، لهذا تختلف عوامل النمو بين بلد وآخر ، كما تختلف الحلول التي تتناسب مع هذه المعطيات وقد صادق الكونغريس الأمريكي في نفس السنة أي عام 1971 تحت هذا التأثير على قانون يحظر منع الحمل الأمر الذي شكل عائقا أمام منهجية التنظيم العائلي ومع ذلك فان الوضع القانوني الجديد لم يحل – بسبب عدم استعمال المشروع للمواد والأجهزة المحددة للنسل – دون لجوء عدد كبير من الناس إلى عملية التعقيم الطبي لا سيما بعد صدور قانون 1972 الذي ينص على « جواز الاجهاض بطلب خاص وعن طريق طبيب أخصائي » فهذا التشريع يقلل من الأخطار المحتملة الناتجة عن الإسقاطات والإجهاضات غير المشروعة التي تتراوح كل سنة بين مائة ألف ومليون ومائتي ألف في أمريكا والهادفة لاعاقة كل حمل غير مرغوب فيه ، ولهذا تتجه السلطة التشريعية الأمريكية اليوم إلى حصر

الأضرار وجعل حد لعملية غير انسانية وهي الوأد الاختياري للحياة وذلك بتشجيع — على مراحل — لتقنية منع الحمل والتخطيط العائلي وتتبلور هذه البادرة خاصة في الأسبقيـة المخولة للدراسات الأحيائيـة في ميدان الإنسال والإنجاب وللبحث عن أحسن الطرق التي تمكن الأفراد من « كبت مـا يتوفر لديهم من قدرة على الإخصاب أو « النثر » . تلك اذن وسائل جديدة ترمـي إلى وضع خطوط تعليم جنسي ملائم ، فلنستـَشـِفّ الان المرآة التي تنظر من خلالها إلى هذا المشكل دولة اشتراكية موغلة في مذهب « لينين » مثل الصين الشعبية حيث قدر عدد السكان عام 1968 بسبعمائة مليون وثلاثة عشر مليونا كما قدرت نسبة تزايد هؤلاء السكان باثنين في المائة فقد نظم أول موسم دعائي لفكرة التخطيط العائلي منذ عام 1956 اذ وزعت على أوسع نطاق الوسائـل الكفيلة بمنع الحمل مرفقة بنصائح بحسن استعمالها وهذه الخطة في التلمـس والتحسس مجردة عن كل خطر في هذه المرحلة الأولية لأنها لا تتجاوز نطاقا تثقيفيا تحرريا في ميدان منع الحمل غير أن الصين التي كانت اذ ذاك لا تزال في صراع ضد الأمية كانت أيضا تجتاز فترة مخاض نظرا لوجودها انذاك في طور الانتقال إلى دولة اشتراكية قوية عصرية تعتمد على قواها الذاتية وعبقرية شعبها مما حدا الرئيس ماوتسى تونغ إلى القول عام 1958 بأن كثرة السكان « شيء جميل غير قبيح » اذ بتصنيع البلاد وتقوية إنتاجها الفلاحي تصبح قوة اليد العاملة قليلة وتتزايد الحاجة إليها باطراد لهذا فان توفر عدد ضخم مـن السكان يتحرك في دفاع تلقائي ويخوض معركة الشعب ضمن ترابه الذاتي من شأنه أن يمد الصين بقوة لا تقهر غير أن هذا الموقف « المحايد » لم يمنع بتاتا مـن وضع جهـاز للتخطيط العائلي في الصيـن في نفس الوقت الـذي شعرت الجماهير القروية بالطابع الطليق الحر لهذه السياسة فظلت حيرى في ترقب وانتظار بينما انبرت الأطر القومية ورجال الفكر تجوب أنحاء البادية عام 1958 — تلبية لنداء ماو — داعية لفكرة ضبط وتحديد الولادات ، ولكن منذ عام 1963 انطلق التخطيط العائلي المنظم من عقاله — بايعاز من الرئيس ماو — تسانده

فئات متحركة من الأطباء والممرضين معززة بلقاح في رحم النساء لمنعهن من الحمل وقد ارتأت الاشتراكية أن المهم هنا هو انعدام أي تهديد أو ضغط اقتصادي على العائلة وهكذا تظل مبررات الاختيار الحر المرتكزة على امكانات ووسائل كل عائلة — منبثقة من تحرر المرأة وحقها في الدراسة ووعيها المتزايد واسهامها الفعال في اقامة أسرة مكينة وفكرة التحرر هذه تشكل ضمن أي جهاز تخطيطي النابض الحي والسر الجوهري لكل نجاح فالشعب يتمكن في هذه الحالة من أن يكوّن لنفسه — بكامل الحرية — صورة متبصرة لمصلحة ذلك أن المصلحة العامة الحقيقية للأمة هي في كل مجتمع — اشتراكيا كان أو غير اشتراكي — المدار أو المحور الذي يضبط كل تجديد في البِنْية والهيكل وإنّ الاسلام في بساطته ومرونته وقابليته للتطور حسب المقتضيات الانسانية المتجددة وطبقا للوازم المنطق والعقل — لهو المذهب الذي ينطوي على روح تحررية أوفَى وأعمق إذ أن نظرته الأصلية وما يترتب عنها من اختيارات منوطة باستكناهه الإنساني الواعي للبواعث الواقعية التي تبرر قيام أي جهاز ثقافي وفكري واجتماعي واقتصادي فهنالك مبدأ إسلامي يرى أن من جملة معايير التقدير في التشريع ما فعله الرسول عليه السلام من « تحكيم العادة » وما نهجه الامام مالك بناء على ذلك لقياس الجواز في مذهبه وهو مبدأ « المصالح المرسلة » مما شجع أفواج البشر إلى الدخول في الاسلام بكثرة وخاصة في القارة الافريقية المعروفة بتعلقها بالتقاليد الموروثة فالايديولوجية الاشتراكية في اطارها الماركسي وكذلك التصور الاسلامي للصالح الاجتماعي الحق — كلاهما يستلزم نكران الذات والإيثار وتمالك النفس وضبط العواطف والنزعات والغرائز وهي كلها مقومات معنوية لتعزيز كل تخطيط يبدو صلاحه ولو أدى إلى إعاقة الحمل وتحديد النسل ، وقد أوعزت الصين الشعبية إلى الشبان بالعمل على تأخير سن الزواج أي ميقات الإنجاب إلى خمس وعشرين سنة أو أكثر كما بنى الرسول عليه السلام بخديجة زوجته الأولى وهو لم يتجاوز هذا العمر ذلك أن الديناميكية الاسلامية التي تواكبت الاشتراكية الصينية معها هاهنا

تهدف إلى دفق فيض طاقتها وطفحها في الحياة النشطة التي يدعو إليها الاسلام ، كما يجد الشاب الصيني ملهى في الرياضة البدنية وفيما يشعر به من لذة في بادرات التجديد والعمل المنتج ولَكَمْ يردد الصينيون — وهم شعب من شعوب اقطار العالم الثالث — بأن سعادة الشباب ليست في الإباحية الجنسية التي تتمخض في الولايات المتحدة عن عدد من حالات الأمراض الزهرية تبلغ سنويا مليونا وسبعمائة ألف إصابة جديدة ولهذا ترى الصين أن الاشتراكية ليس معناها الإخلاد إلى مكسب من المكاسب بل أنها تتجلى في الجهد الدائب المستمر من أجل تجديد تربية الانسان (1) وقد أوضح الفيلسوف التّونسي ابن خلدون قبل صدور كتاب « كارل ماركس » رأس المال الحقيقي الّذي يسهم في بناء صرح كلّ حضارة وعمران .

ان الثورة الثقافية التي تحققت في الصين ليست في نظرها سوى تركيز للنظرة البيداغوجية العريقة إلى المسيرة الثورية التي ستسهم في ضمان تطور نهائي للتعليلات والمطامح الفردية التي هي مفتاح السلوك وخاصة سلوك الانسان في ميدان الانجاب وتنمية النسل ، وقد أبرز مدير البنك العالمي في استجواب (2) أخير « حاجة العالم الثالث إلى تحديد النمو الديموغرافي بأي ثمن والا فسيؤدي الأمر حتما إلى كارثة كونية » .

ان العالم يشهد اليوم ارتباكا شاملا ففي نفس الوقت الذي يتم تخطيط الاقتصاد على نسق متسام في الصرامة والشدة ، نرى السكان في العالم الثالث وغيره يتزايدون أو يتناقصون أو يهاجرون دون أي جهد منطقي متماسك تقريبا عدا شواذ نادرة تنبثق في بعض البلاد كالصين لتوجيه هذه الحركات فهل من حاجة لتأكيد أن التخطيط الاقتصادي سيظل مرتهنا بصورة خطيرة ما دام لا يتوازى مع تخطيط آخر للنمو الديموغرافي ذلك التخطيط الذي

(1) كتاب « فكرة ماوتسي تونغ » — كودفان بريفات — باريس 11971 (J. Godfin-Privat)
(2) في جريدة « الاوبسيرفير Observer — لندن ثالث أكتوبر 1971 .

لسنا في حاجة إلى القول بأنه لا يجب أن يهدف حتما إلى تحديد النسل بل يمكن أن يرمي كذلك إلى تنمية الخصب والإنجاب كما فعلت رومانيا أخيرا في سياستها السكانية (3) « ومعظم بلدان العالم الثالث ليست لها سياسة شاملة للنمو محددة مضبوطة بل انها في غالب الأحيان لا تكون قد قامت حتى بجرد مواردها لهذا فان تبني سياسات سكانية تنحصر تعريفاتها تقريبا — بإيعاز المستشارين الغربيين — في عبارات تحديد النسل — يجب ان يُشَهَّر به كأسلوب خاطىء لوضع مشكل التنمية ووسيلة خطيرة تصرف العالم الثالث عن العناية بالقضايا الأكثر أهمية والتي تتسم بطابع سياسي فقضية السكان ليست هي المنزع الاجتماعي الوحيد الذي يمكن أن نركز عليه بقوة (4) ؛ ان العنصر السكاني ربما كان أصعب تخطيطا من باقي العناصر الأساسية في مسيرة التطور بل اننا لنرتاب أشد الارتياب حتى في قدرة الانسان على تحقيق ذلك في هذه المرحلة من التطور السياسي والثقافي والروحي للانسانية » .

ويضيف الكاتب قائلا :

« وهكذا فان المحاولة المتجددة من طرف الأخصائيين الغربيين والهادفة إلى تحديد سياسة سكانية في عبارات مستمدة من مذهب مالتوس Malthus الذي هو أساس ايديولوجيتهم ثم في عبارات تحديد الولادات — ان تلك المحاولة يجب ان يرفضها العالم الثالث لأنها نابعة من خلل وارتباك عميقين في المفاهيم والمدركات القائمة بين تعليلات منع الحمل وإنجازات الأجهزة المكلفة بنشر هذه الموانع » ان سياسة قوية لتطوير الاقتصاد لهي المفتاح الأكبر لكل سياسة سكانية هادفة إلى تحديد الولادات اذ أن أساس أية سياسة من هذا القبيل في البلدان غير المصنعة لا يمكن أن يكون غير رفع مستوى الحياة واستقرار حركة التشغيل والاستخدام ولا يخفى أن تطبيق ميثاق الجزائر

(3) على اثر انخفاض قوي في عدد الولادات عام 1968 حيث اتخذت رومانيا سلسلة تدابير لتشجيع الإنجاب .

(4) مجلة « تطور وحضارة — عدد خاص (47 و48) باريز — 1972 ص 128 و131 .

المتعلق بالحقوق الاقتصادية للعالم الثالث (والذي وضعه فوج الدول السبعة والسبعين بعاصمة الجزائر في شهر اكتوبر 1967) — يرتبط مباشرة بمشاكل منع الحمل بالوسائل الاصطناعية فتطبيق مثل هذه التدابير الاقتصادية هو الشرط الذي يبرر تعليلات موانع الحمل تلك التعليلات التي ستبقى بدونها كل حملة تعقيمية (أي هادفة إلى التعقيم من أجل الحيلولة دون الإنجاب) عديمة الجدوى (5) فإذا كان تحديد النسل قد يتجلى أحيانا لا كمبدأ مقبول فحسب بل ضروري فان نجاحه سيظل مشروطا بتطبيق ملائم يُدخل في حيز الاعتبار مقتضيات البيئة ذلك أن البناء التقليدي للمجتمع ينبغي اصلاحه بادىء ذي بدء باستئصال شوائب السلبيين من أنصار المذهب القائل بوجوب سيطرة الآباء في الأسرة ذلك المذهب التي تختلط لوازمه بمقومات التقليد الاسلامي الصحيح أي السلفية الحق ، ثم ان خطر استعمال التقنيات الحديثة في المنع الاصطناعي للحمل يكمن في استيراد أعمى لكل مادة أو فكرة أجنبية دون أي اعتبار للقوام الاجتماعي الذي يقحمه الاسلام في المفهوم العام ذلك المفهوم الذي يجب أن يكيف المجتمع الفاضل وقد صدرت دراسات في الموضوع (6) تبرز سلسلة من الإجراءات الكفيلة بتعزيز المعللات المانعة للحمل في العالم الثالث منها بالاضافة إلى محاربة الوفيات — التحرير المعنوي للمرأة وتنظيم دروس في التربية الجنسية والتوجيه العائلي على مستوى المعاهد الثانوية مع اختيار الفترة الصالحة نفسانيا (وهي فترة ما بعد الوضع) لتلقين المرأة مبادىء التخطيط العائلي عن طريق المرافق المختصة في حماية الأمومة والطفولة . وتستجيب المواد الكلاسيكية في الفقه الاسلامي المدرجة في برامج السلكين الثانوي والابتدائي بمعاهد التعليم — لهذا النداء الذي هو نداء الطبيعة في سياقها الخُلُقي الاجتماعي فالفتاة والفتى يتلقى كلاهما معلومات دقيقة

(5) كتاب « اقتصاد مراقبة السكان » محاضرة للأستاذ ديميني P. Demeney بإشراف الاتحاد الدولي للدراسة العلمية للسكان — لندن — 1969 (G. P.)

(6) وضع وتطبيق سياسات سكانية في العالم الثالث (عراقيل وإمكانات) بقلم بيير برادير فان (Pierre Pradervand) في المجلة المذكورة « تطور وحضارات الخ ... » .

تلقى ضوءا كشافا على الفعاليـة الحقيقية لكل علاقة جنسية يظل موضوعها الأساسي هو الإنجاب والإنسال في حدود الوسائل المتوفرة بل ان الإسلام يوصي بالتخلي عن الزواج عند تعذر الإمكانات المادية فقد قال عليه السلام « من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستْطع فعليه بالصوم فإن له رجاء » ولكلمة باءة مفهوم مزدوج هو الزواج أولا ثم إقامة منزل صالح الأمر الـذي يستلزم قدرة مادية لبناء بيت على دعائم قوية اجتماعية واقتصادية .

***

وهنا يمكن ان نتساءل كيف يتجلى هذا المشكل الديموغرافي في الشمال الافريقي وخاصة في البلدين المتجاورين الجزائر والمغرب ؟ ففي الجزائر تنجب كل امرأة متزوجة يتراوح سنها بين الخمسة عشر إلى حدود الخمسة والاربعين ولا تخضع لأي انقطاع في مجرى إخصابها ــ معدل عشرة أطفال بقطع النظر عن الاجهاضات والاسقاطات وغيرها (7) وقد أحصت وزارة الصحة الجزائرية عام 1968 نحو الألف حالة من وأد المواليد خاصة لاسباب اقتصادية وقد حاولت الجزائر الاجابة عن هذا التحدي الديموغرافي بنهج استراتيجيـة للتطـور الاقتصادي (ضمن تصميم يمتد من 1967 إلى 1980) وهي كالاتـي :

1) تحقيق التكامل الاقتصادي بتأسيس صناعة تحويلية للمواد التي كانت تصدر فيها قبل بحيث يصبح ميزان الأداءات سوِيا سليما بقدر ما يحصر الاستيـراد في مـواد التجهيـز الضروريـة لخلـق فـروع تكميليـة للاقتصـاد الجزائري .

2) تنمية رأس المال الصناعي الجزائري بفضل سياسة تعمل على توسيع نطاق الصادرات وخاصة منها المواد الهيدروكاربونية (أي المشتقة من البترول) وبذلك تتم تنمية الطاقات لتكديس التوظيفات في مجموع الاقتصاد .

(7) منشور حول برامج التخطيط العائلي بإفريقيا ـ مركز تطور التنظيم والتعاون والتقدم الاقتصادي ــ باريز 1970 ص 14 .

3) اقامة جهاز جديد للتكوين يتطابق مع الحاجات الاقتصادية المتبلورة في اضفاء طابع ديموقراطي على التعليم وتعميم عملية التدريب والتثقيف .

4) القيام بتوزيع جديد للموارد بالغاء البطالة أي بخلق وظائف جديدة وتوسيع رحاب السوق الداخلية التي هي محور النمو الاقتصادي في البلاد .

أما في المغرب فان 70،7 في المائة من مجموع السكان كانوا يعيشون عام 1960 في البادية و29،3 في المائة في الحاضرة ، وقد أسفرت الاحصاءات عام 1971 عن نتائج تبرز نقصا خفيفا في نسبة سكان الحضر (64،9 في المائة مقابل 35،1 في المائة بالبادية) ومن جملة العوامل التي قد تكون السبب في هذا التقلص الديموغرافي بين أهل الوبر ظاهرة الانجذاب نحو المدن الكبرى فالمغرب بلد تعتبر نسبة الولادات فيه من أعلى النسب في العالم فقد بلغت كثافة السكان — في مساحة تبلغ في مجموعها 000 444 كيلو متر مربع — معدل 33 فرداً في كل كيلو متر مربع عام 1968 وارتفعت — حسب الإحصاءات الرسمية — بنسبة فرد واحد لكل كيلو متر مربع ولكل سنة وبعد الاحصاء الذي تم عام 1960 قدر عدد سكان المغرب بـ : 232 626 11 نسمة في حين وصل حسب احصاء 1971 إلى 259 379 15 من بينهم 987 111 من الأجانب وقد ارتفع معدل أفراد كل عائلة من 4،9 أشخاص بين سنتي 1961 — 1963 إلى 5،4 عام 1971 وذلك بالرغم عن قلة الأسر المغربية التي تتعدد فيها الزوجات (ثلاثة في المائة فقط) فإذا عمدنا إلى دراسة مقارنة للارقام المتمخضة عن احصاء عام 1960 وعن العمليات الاحصائية السالفة فان مجمل نسبة الولادات يبلغ حوالي 50 في المائة ونسبة الوفيات 17 في المائة وبعبارة أخرى فان معدل نسبة ارتفاع سكان المغرب الذي كان يقدر عام 1969 بثلاثة وثلاثين في المائة سيؤدي إلى ضعف هذا العدد من السكان في ظرف احدى وعشرين سنة ليصبح ثلاثين مليون نسمة عام 1990 — ومن جهة أخرى يصل عدد المسلمين في المغرب إلى تسعة وتسعين في المائة من مجموع السكان أما تعليم الأميين فان نسبته في الحواضر أكثر منها في البوادي حيث تبلغ في الأوساط الحضرية — حسب احصاءات

1961 ـ 1963 ـ 29 في المائة (أي 41 في المائة بين الرجال و17 في المـائة بين النساء) بينما تصل بين أهل الوبر إلى 18 في المائة بالنسبة للرجال واثنين في المائة بالنسبة للنساء وفي عام 1971 قدرت نسبة محو الأمية بـ 76،5 في المائة مقابـل 83 في المائة عام 1960 والفرق هام بين الوسط الحضري (56 في المائة) والبادية (88 في المائة) أما عدد الأطفال الذين تحتضنهم المدارس فقد وصل عام 1971 إلى 000 674 1 من بينهم 000 530 طفل في البادية (28 في المائة منهم في الكتاتيب القرآنيـة) .

ومن جهة أخرى ارتفع الدخل الوطنـي عن كل نسمة من السكان ـ بين سنتـي 1961 و1969 من 674 درهما (134 دولارا أمريكيا) إلى 942 درهما (188 دولارا) ولكنه نقص عام 1969 بـ 0،30 في المائة بالنسبة لعام 1968 وقد بلغت الطبقة الشغيلة عام 1971 ما يقرب من أربعة ملايين أي 26 في المائة من مجموع السكان وتتجاوز نسبة البطالة في المدن خمسة عشر في المائة بينما لا تتعدى 4،7 في المائة في البادية وإذا أردنا أن نتعرف إلى التداخل الحاصل بين النمو الديموغرافي والتطور الاجتماعي والاقتصادي فيكفي أن نقارن نسبة تزايد السكان ـ باعتبار معاملات الوفيات وخصوبة الانجاب ـ مع نسبـة التأثير على الدخل القومي ففـي هذا الصدد سيتبلور النماء الديموغرافي أي زيادة السكان ـ فيما إذا استقرت نسبة خصوبة الانسال ـ في 000 500 26 نسمة وإذا ما استمر هذا الاستقرار إلى عام 1985 فان مستوى حياة المواطن لا يمكن أن يحتفظ بوتيرته ـ بعد عشرين سنة (أي بين 1965 و1985) الا اذا ارتفعت رؤوس الأموال الموظفة باثنين وخمسين مليارا وذلك بقطع النظر عن ضرورة احداث أربعة ملايين وظيفة جديدة للقضاء على البطالة تتطلب توظيفات اضافية تقدر ب 107،5 ملايير زد على ذلك ما يستلزمه بناء دور سكنية رخيصة أي خمسة عشر مليارا (ثلاثة ملايير دولار) وخمسة ملايير درهم لمواجهـة تكاليف الزيادة في عدد الأطفال الذين تحتضنهم المدارس وبكيفية موازية يجب أن ترتفع الميزانيات الاجتماعية الاخرى كميزانية تسيير الصحة العمومية

بما لا يقل عن ثلاثة في المائة وهكذا يتثاقل العبء على الدولة دون أن تخفف من حملْه زيادة ملائمة في انتاج المحاصيل أو الماشية الذي ظل قارا — اذا لم يكن نقص أحيانا — طوال نصف قرن . واذا اعتبرنا هذه المعطيات أمكن أن نقدر مدى ما ينطوي عليه النمو الديموغرافي من أخطار جسيمة على التطور الاجتماعي والاقتصادي في البلاد وسعة المشاكل التي يصطدم بها المجتمع آنذاك بسبب قوة التضخم الناتجة عن استفحال حاجات هذا المجتمع لهذا يحاول المغرب أن يجد حلا للمشكلة الديموغرافية في تعزيز التخطيط العائلي باتخاذ اجراءات تهدف إلى استئصال البطالة ومعالجة قضية تزايد السكان ويرى المسئولون ضرورة نهج سياسة سكانية مستعجلة ترتكز على المقومات الثلاثة الاتية :

1) احداث وظائف في المدن
2) اصلاحات عمرانية في الحواضر مع مكافحة مدن القصدير
3) نهج سياسة تهجير موقتة

وقد قام جلالة الحسن الثاني بتقعيد القوام الاجتماعي والاقتصادي في المغرب في ميادن التّصنيع والاصلاح الزّراعي والتّنمية الوطنيّة حيث شملت بادارته التّحضير العمراني القروي وبناء الأحياء السّكنيّة الرّخيصة ومحاربة مدن القصدير وتحقيق اللاّمركزيّة في الأقاليم واقامة السّدود وتوزيع الأراضي والتّأميمات والتّنقيبات المعدنيّة والبتروليّة وتطوير موارد الفوسفاط وتشييد المركّبات الصّناعيّة وتعميم التّعليم ورفع مستوى حياة السكّان (وخاصّة العامل الّذي بدأ يساهم في أرباح الانتاج — تلك عوامل بنّاءة يمكن أن تسهم — دون تصفيّة كاملة للمشكل — في ايجاد الحلول له .

وفي هذه الحال سيسفر النقص في نسبة الولادات عن مجرد إسهام في إيجاد الحلول لمشاكل التغذية وتعميم التعليم والسكنى والتشغيل بالتخفيف من حدتها ، أما ما يتعلق بالتخطيط العائلي نفسه فان برنامج الحكومة يرمي إلى إقامة جهاز تحرري يترك للأسرة كل الصلاحية لاختيار عدد الأطفال الذين ترغب في

إنجابهم اعتبارا لوسائلها وإمكاناتها ومع ذلك فان مرافق مختصة في تلقين وسائل المنع الاصطناعي للحمل ستؤسس وتجهز عَدَدًا وَعُدَدًا لمساعدة العائلات دون أي ضغط ـ على اختيار ما يلائمها لهذا تم وضع برنامج إعلامي وتثقيفي للاتصال بالأسر بواسطة فئات إسعافية اجتماعية تضم ستمائة رجل وامرأة لشرح المظاهر المختلفة للتخطيط العائلي وكان يظهر أن بعض الناس أصبحوا يقبلون منذ عام 1969 على حقن تلقيح لمنع الحمل ولكن الاحصاء أوضح أن ثلاثة في المائة فقط من النساء اللواتي بلغن سن الإنجاب هن اللواتي يستعملن هذه الطرق الاصطناعية الحديثة باستثناء الحقن التي يقوم بها أطباء القطاع الخاص فهذه السياسة المدرجة في التصميم الخماسي للدولة المغربية لم تطبق اذن الا جزئيا نظرا لقلة الوسائل الكافية في جهاز الصحة العمومية بالاضافة إلى تقاعس السكان إهمالا أو تشبثا بتقاليد الإنسال الواسع ولهذا يحاول المغرب أن يتحاشى اتخاذ أي موقف صلب يتعارض مع « تقليديات » تكون أحيانا خاطئة فهو يواصل بحوثه رغم كون اختياره قد وقع لحد الان مبدئيا على سياسة تهدف إلى منع الحمل دون اية مواجهة ولا اصطدام فهو يسير بكامل الحيطة والحذر ـ على ما يلوح » دون اللجوء إلى شعارات لافتة للأنظار ولا جرح للعواطف لا سيما وان الكثير من الناس ما زالوا يتأثرون تارة بحرفية النص الذي يستندون إليه وطورا بتعميمات متسارعة لهذا النص دون اعارة كبير اهتمام للعوامل الثقافية والاجتماعية أو الاقتصادية في المجتمع الاسلامي فإذا ما حاولنا تجزئة المشاكل وترتيبها حسب أسبقيتها وجب أن نهتم أولاً بإقامة جهاز فعال لحماية الأمومة والطفولة كجزء لا يتجزأ من نظام وقائي عام على صعيد الصحة العمومية وفي هذه الحالة يكون التخطيط العائلي مفيدا مهما تكن نسبة الامية والمستوى الاجتماعي وتطور الأمة الاقتصادي فهذا العنصر الاجتماعي يشكل قواما متراصا ومجموعة متماسكة لا يمكن فصل أجزائها بعضها عن البعض فإذا ما وضعنا مشكلا من المشاكل في مساره الحقيقي فان المقومات الجوهرية الأخرى مثل الوسط العائلي والمستوى الثقافي والصحي

والوازع الاجتماعي والعامل الاقتصادي الحق — تتفاعل كلها في معادلات إنسانية متناسقة لهذا يستوجب كل تخطيط صالح تماسك المشاكل بتبسيط المعطيات وجعلها في متناول العامة وتحقيق تجارب واضحة لسهولة الاقناع لان الوسط الصالح اجتماعيا وعقائديا يظل — مهما يكن مستوى الأمية — قادرا على ادراك أدق الخلجات وأرق الشيات لمسار من المسرات ومنهجية من المنهجيات ، ونلاحظ من ناحية أخرى أن نزوع الرجل الافريقي بوجه عام إلى الإكثار من النسل قد تولد منذ أعرق العصور تحت تأثير النظام القبلي الذي كانت قوته تزداد كلما ازداد عدد أفراد القبيلة (8) وعن هذا الاتجاه التقليدي المتبلور في تقدير الكم والافتخار به نتج موقف الكثير من الأفارقة الذي ترتبت عنه زيادة في النسل مرتفعة جدا ولعل الحديث الشريف القائل : « تكاثروا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة » يدخل في هذا الاطار لا سيما وأن عدد المسلمين في عهده عليه السلام لم يكن يتجاوز المائة ألف فهذه الأبعاد المثالية للعائلة التقليدية الخاضعة لنظام الأبوة والتي تزيدها تضخما لوازم تعدد الزوجات أو التسري — قد اتخذت مع التطور الاجتماعي والاقتصادي للأمة مقاسات أقل من الماضي اذ أن نسبة الخصب أي الانسال تميل — خاصة في الشمال الافريقي — إلى الانخفاض من 7،5 أطفال لكل عائلة إلى عدد يتراوح بين 3،5 و5 اطفال ويرى كالدويل Caldwel (9) أن نظام العائلة العديدة الأفراد أي المنطلقة من خصب مرتفع يرتكز في افريقيا على ثلاثة عناصر أساسية تلخص في كون الأطفال يمثلون قواما اقتصاديا يقومون بجزء من العمل الملقى على عاتق الأسرة ويساعدون الشيوخ والعجزة ويساهمون بعددهم الكبير في دعم هيبة ونفوذ الآباء غير أن هذا الثالوث راجع في الحقيقة إلى انعدام أي جهاز للتعاون أو الاسعاف الاجتماعي تقيمه الدولة على الصعيد الوطني فالمظهر الكلاسيكي لمدينة مغربية في العصور الوسطى مثلا يبرز عدم

(8) تقول القاعدة المنسوبة إلى كاريط (Carette) بخصوص الجزائر ان عدد السكان المقاتلين في القبيلة يمثل ثلثها إذا أضفنا إليه ربعها الذي يمثل عدد المطوبين .

(9) في بحثه حول أبعاد مراقبة العائلة في إفريقيا — 1968 (ص 5) .

أهمية مشاكل كان المواطن المسلم يجهلها في ذلك العصر لأنها كانت تستأصل تلقائيا بمواقف وتقاليد وعادات تعقمها وسنستعرض للذكرى معطيات تصور لنا مدى تأثير الجانب التاريخي في الكشف عن خبايا الوسط الاسلامي المغربي ذلك أن المميزات الاجتماعية والاقتصادية – كما تتجلى في هذا المسار الحضاري – كانت تشكل عاملا حاسما من شأنه أن يوجهنا في وضع كل سياسة ديموغرافية فالى أي حد أمكن للأخلاقية الاسلامية الفاضلة أن تقوم بدورها بكامل الفعالية في مجتمع اتسم بطابع افريقي وقبلي مزدوج أدت به النزعة الانفصالية المتطرفة إلى لا مركزية قوية .

ان مغرب القرن التاسع الهجري ربما كان أكثر عمرانا منه اليوم (10) غير أن انعدام الاحصاءات الديموغرافية – حتى في العهود الذي كانت الدولة منتظمة – يجعل كل عد وحسبان في هذا الباب غامضا وبعيدا عن الواقع ففي اوربا نفسها بدأ الناس يتعرفون إلى الأعداد السكانية عام 1850 فقط في حين أن عمليات الاحصاء بفرنسا لم تستند الا منذ عام 1880 على بطاقات فردية وهو النظام الذي يتوفر على بعض الضمانات ولم يتردد بعض الرحالين الأجانب في ربوع المغرب عن تقديم أرقام انطلاقا من تخمينات تقريبية فقد أكد الدكتور رينو (11) Reynaud ان عدد سكان المغرب كان يتراوح بين تسعة وعشرة ملايين بينما أوصله المؤرخ ليون كودار L. Godard (12) إلى ثمانية ملايين (لا خمسة عشر كما قال جاكسون Jackson وغيره من الحوليين) وقد أكد كوستاف لوبون Güstave Le Bon (13) هذه الارقام بالاشارة إلى ستة أو سبعة ملايين نسمة سنة 1880 أما المؤرخ موليراس Moulièras (14) فقد تحدث بالنسبة لعام 1895 عن أربعة وعشرين إلى

(10) كوتيي Goutier في كتابه « عصور المغرب الغامضة ص 405 .
(11) في كتابه « الصحة والطب في المغرب » الجزائر 1902 (ص 5) .
(12) كتاب « وصف وتاريخ المغرب – باريز 1860 (ص 8) .
(13) حضارة العرب – الطبعة الفرنسية ص 263 .
(14) في كتابه « المغرب المجهول » – جزءان 1895 .

خمسة وعشرين مليون نسمة مع ذكر ما أجمع عليه الجغرافيون الغربيون من أن سكان المغرب كانوا يتراوحون بين خمسة إلى ستة ملايين فقط وقد تنبأ « موليبراس » بارتفاع هؤلاء السكان إلى الضعف في ظرف قرن واحد قائلا: « اذا ما أفلت هذا الاقليم المحظوظ طوال مائة عام من نهم الغزاة المغيرين فسيكون له اربعون مليونا من السكان في نهاية القرن العشرين (15) غير ان موجات الاوبئة التي جرفت بمنطقة البحر الأبيض المتوسط منذ القرن السابع عشر قد اثارت — على ما يقال — فورة من الموتان أصابت العديد من السكان فباريز كانت — حسبما يحكى — مسرحا لخمسة أوبئة متوالية بين عام 1619 وسنة 1668 خلفت احداها نحو الأربعين ألف ضحية » ، الا ان هنرى طيراس لاحظ (16) أن السلام الموصول الذي عرفه المغرب كان من شأنه أن ينمي عدد السكان وقد ساعدت ثروة الموارد الطبيعية في هذا البلد على الاكتفاء الذاتي بل ان المغرب لم يكن يتخلى عن إمداد الدول المجاورة كتونس والبرتغال بالعون والمساعدة عندما كانت المجاعات تعيث في جوانب البحر الأبيض المتوسط وقد كانت المملكة المغربية معينا لا ينضب للمحاصيل والسوائم التي بلغت ثمانية وأربعين مليون رأس غنم وستة ملايين من البقر منذ أزيد من قرن (17) غير أن هذا الثراء الذي كان يكفل عن حق الاكتفاء الذاتي الفعال في المغرب المستقل بدأ يتضاءل إبان الحماية الفرنسية التي لم تستطع حسم الرواسب النكباء لمجاعة عام 1945 حيث جرف الجوع بمليون من سكان جنوب المغرب وكان الاقتصاد المغربي يرتكز قبل الاستعمار على الزراعة والشجارة وتربية الماشية ويمتاز — كما لاحظ طيراس — بالمنطقية والاستقرار بل كانت البادية المغربية عن بكرة أبيها — في بعض العصور — مخضرة (18) بالمحاصيل المتنوعة والحدائق

(15) موليبراس ج ا ص 27 .

(16) تاريخ المغرب جزءان — Charles Lamartinière 1950

(17) راجع كتاب قضية المغرب « لشارل لامارتنيير » الذي طبع بباريز عام 1859 ، كما أشار إلى ذلك أيضا كودار (Carette) في كتابه « وصف وتاريخ المغرب » الذي صدر عام 1860.

(18) كتاب Doutté المسمى « مراكش » (القسم الاول ص 203).

الغناء بل ان قسما من البلاد وهو « دكالة » بلغ من الازدهار والرخاء مبلغا لم يصل إليه المغرب منذ ذلك إلى الان وقد ترك لنا كل من ليون الافريقي Léon l'Africain وهو الحسن بن محمد الوزان وكذلك مارمول Marmol وصفا رائعا للغابات والأحراج المتكاثفة التي انمحى أثرها اليوم بالمرة واذا كان الأطلس الأوسط قد اعتبر منذ القدم المرعى الجبلى الأمثل (19) فان مجموع أنحاء البلاد كانت مغطاة بسواد المراتع فهذا الرفاه الموصول في تاريخ المغرب كان دعامة اقتصادية للسياسة التي نهجها قادته في ميدان النسل حيث لم يكن هنالك داع لأي تخطيط يحدد حركة الإنجاب ، ولم يهتم المغرب آنذاك بالفلاحة فقط بل عمل على دعم التصنيع حيث استطاع الموحدون منذ القرن الثامن الهجري جعل حد للفوضى المالية بالأندلس بما حققوه إلى جانب المنتجات الزراعية من صناعات تبلورت خاصة في الورق والزجاج ومصاهر الحديد ومعامل الخزف التقليدية وكان المغرب يمد آنذاك أوربا الغربية بما تنتجه فاس وسبتة من ورق جيد لا يعادله سوى ورق سامراء العراقية التي كانت تمد اوربا الشرقية فكان جناحا العروبة يحتكران مع مدينة شاطبة الاندلسية المغربية السوق العالمية على ان التجارة المغربية أصبحت منذ ذلك ذات طابع دولي بفضل سياسة التسامح التي أذكت أرواح المسلمين في ربوع البحر الأبيض المتوسط فأمسوا — كما يقول اندرى جوليان — (20) أول من نظم أشكال وأساليب تجارتهم انطلاقا من مقتضيات التجارة الدولية ، كما كان للمغرب أسطول حربي وتجاري يضم أربعمائة قطعة اعتبره بعض المؤرخين « أول أسطول في البحر الأبيض المتوسط » وهذا هوما حدا صلاح الدين الأيوبي إلى الاستنجاد بقطعه العتيدة ضد الغزو الصليبي لشواطىء الشام وهذه المقدرات في قوة المغرب العسكرية انصبت على مقوماته الاقتصادية فصارت له قدرة شرائية تفوق — حسب ابن بطوطة — ثلاثة أضعافها في مصر

(19) كتاب سوردون Institutions (ص 251) .
(20) في كتابه تاريخ افريقيا الشمالية .

آنذاك ولهذا اعتبر السلطان المريني أبو الحسن « أقوى ملك في القرن الرابع عشر » (حسب تعبير اندري جوليان) ولكن الاستعمار بدأ يحز في هذا الكيان الاقتصادي العتيد عندما سقطت الأندلس وواجه المرينيون تيار الغزاة الأسبان في شواطىء المغرب فانبرى أبو عنان المريني يخفف من لأواء الفلاحة المتهالكة بنهج سياسة توزيع الأراضي والمواد الزراعية بالمجان وظل الاقتصاد المغربي مع ذلك يتقلص بسبب الجهد العسكري العارم الذي اضطر المغرب إلى بذله لإيقاف التيار الغازي للسواحل والثغور فانسدت منافذ الطرق التقليدية وساد الشعور بعدم الأمن والارتياب في المصير وانتشر الخلل والاضطراب في المواقع الغربية من مرابض العدو فتضعضع الاقتصاد وانقلبت رأساً على عقب معطياته التي ظلت قارة في مستواها وفعاليتها طوال نحو ألف عام هنالك بدأ المغرب يصطدم بعراقيل لم تكن في حسبانه فانبثق مشكل جديد يعتبر من آكد أسباب الانهيار الاقتصادي وهو هجرة سكان البادية إلى المدن وضواحيها فبدأت تظهر نوى مدن القصدير التي شوهت وجه البلاد وتكاثرت البطالة وأدى فراغ البادية إلى تضاؤل الجهد الفلاحي ، وأمسى المغرب يسلك سياسة الترقيع تحت ضربات المستعمر الا أن فترات عابرة كانت تنقذه من الانهيار الشامل مثل معركة وادي المخازن التي أدرت على المغرب أموالا طائلة تعززت بالتبر المستخلص من مناجم الذهب بأقصى الجنوب المتاخم للسنغال (السودان آنذاك) فكاد المغرب يدخل في فلك الدول الاوربية التي خطبت وده وتهالك الغربيون على عملتنا التي أصبحت ذات مستوى دولي رفيع ولكن المغرب انطلق يبحث عن مورد قار لاقتصاده فاحتكرت الدولة بعض مرافق الصناعة وطورت الضيع التجريبية ومزارع القصب التي كان سكرها المصفى مثار تنافس البلاطين بلندن وباريز وأوفد الملك السعدي زيدان بن المنصور رجاله إلى كبريات عواصم اوربا للقيام بدعاية واسعة لمنتجات المغرب ومعادنه وسوائمه وعزز الاكتفاء الذاتي بتدابير فعالة لحماية الصناعة التقليدية من منافسة الأجانب فحظر توريد بعض المنتجات الأجنبية ولكن زعيم الدولة العلوية السلطان المولى اسماعيل

فضل استئصال الداء من جذوره فكرس جهوده كلها لتحرير المراكز المحتلة من قبضة المستعمر وترصيص الوحدة القومية بعد أن أصبحت البلاد موزعة إلى ست امارات في الأطلس والريف والسهول والجنوب وقد لاحظ « اندري جوليان » ، ان هذا الملك العلوي الذي انبرى للذب عن كيان البلاد لم يكن أقل اهتماما بتطوير نشاط المغرب في الحقل الاقتصادي وقد سار حفيده المولى محمد بن عبد الله على نسقه فأسس مرسى الصويرة حيث قطع الطريق على حركة التهريب التي كان الاوربيون يقومون بها في الجنوب واتجه ــ لمواجهة دسائس بعض دول أوربا اللاتينية ــ إلى أقطار بروتستانتية مثل انجلترا والسويد والدنمارك والولايات المتحدة التي أمضى معها ــ بعد أن كان أول من اعترف بها ــ معاهدة 1786 للتجارة والملاحة تجددت بعد خمسين سنة عام 1836 .

وبذلك حقق المغرب في نطاق روح التحرّر الاسلاميّة الّتي هي روح انسانيّة أهدافه القوميّة في دائرة احترام حريّة الأمم والشّعوب الأخرى فاعترف للولايات المتّحدة قبل الاخرين بالحريّة والاستقلال في الوقت الّذي بقيت أوروبا تتعثّر حيرى ازاء هذا المولود الجديد وبرهن المغرب في عهد المولى اسماعيل ــ باعتراف مؤرخي المسيحيّة أنفسهم ــ انّه كان أكبر حام للفرنسيسكان الكاتوليك كما أن المغرب فتح أبوابه على مصاريعها لليهود الّذين طردتهم أوروبا وفي ضمّها انجلترا طوال عدّة قرون ولكن يوم كان اليهود يهودا قبل أن ينحرف الكثير منهم نحو الصّهيونيّة اللاّانسانيّة ــ نعم ظلّ المغرب كنموذج لبقيّة أقطار العالم الاسلامي في عهد الانصياع لأوامر القرآن ــ ظلّ في خدمة الانسانيّة عامّة والمواطنية خاصّة فتواكبت لديه المقوّمات الحضاريّة وانمحت آثار الانحرافات في الأمّة وأبعادها الخلقيّة والاجتماعيّة ومقاساتها العدديّة وهكذا واصل تعزيزه للاقتصاد الوطني بتوزيع اعانات ضخمة على المزارعين بلغت ــ حسب تقدير صاحب « درة السلوك » ــ خمسمائة مليون دينار (21) كما وزع ابان الحرب كميات

(21) كانت قيمة الدينار تعادل أكثر من أربعة غرامات من الذهب .

هائلة من الأغذية في المدن والاعانات في البادية ومنح قروضا للتجار لاستيراد المواد الضرورية وبيعها بأرخص الأثمان وبذلك سبق هؤلاء الملوك في مناهجهم الاسعافية الاجتماعية ما أصبحت الدول المعاصرة تقحمه في تخطيطاتها وموازنتها ، وقد اتجه المولى محمد بن عبد الله أيضا إلى ترصيص علاقته بالخارج لترجيح كفة ميزانه التجاري فصدر فائض إنتاجه الذي بلغ عام 1845 نحو 75 000 طن من القمح والخضراوات الجافة في ميناء الصويرة وحده الذي تقبل عام 1911 أي قبيل فرض عقد الحماية 462 باخرة حيث صدر 38 000 طن من المنتجات المغربية مقابل توريدات قدرت ب 12 000 طن ولم تكن الحركة الداخلية أقل ازدهارا اذ بلغ عدد رجال الحرف القومية التقليدية نصف مجموع سكان المدن (22) المغربية كانوا يعملون ضمن اطار نقابي (نظام الحناطي) جد متحرر « لم يعتَرِه زيف وفساد الا بعد احتكاكه بالغرب (كما يقول باليز (23) وقد ساعد تنوع المواد الأولية ورخصها هذه الحرف على التنامي والازدهار حتى في البوادي ولنضرب مثلا بصناعة ميكانيكية كانت تحول في أرباض مدينة الجديدة منذ عام 1866 منتجات القطن التي كانت مشهورة بجودتها وشبهها بنوع « سي – ايسلاند » (Sea Island) ذى الخيوط الحريرية المستطيلة وهذا المستوى المعاشي هو الذي حدا المؤرخ ادوار دوتي (Edward Doutté) إلى القول – بعد رحلته الدراسية إلى المغرب – بأنه حمل ارتسامة الاقتناع بأن سكان المغرب يعيشون حياة اقتصادية أكثر قوة وتنظيما من حياة جيرانهم سكان الجزائر » غير أن الاقتصاد المغربي أصبح – بعد تدخل الاستعمار – يهوي في طريق الانهيار فاناخ الفقر بكلكله الثقيل ونبض معين بيت المال وتدخلت بعض الدول الغربية المتربصة لاستغلال ضعف المغرب المالي بسلوك دبلوماسية جديدة سماها أندري جوليان « دبلوماسية عن طريق المالية » ارتهنت مقدرات البلاد الاقتصادية ومستقبله للسيطرة عليه سياسيا

---

(22) ماسينيون في كتابه « الحناطى الاسلامية » (أي جمعيات المحترفين) باريز 1925 ص 38 .
(23) مجلة المغرب الطبــي .

وبذلك اندرج المغرب في مجال جديد أصبحت ايديولوجيات الغربيين تتحكم فيه وتكيف معطياته الحضارية وتوجهه نحو بوتقة مصطنعة » بعيدة عن تقاليده فاصطدم بمشاكل جديدة اضطر أن يتخذ لها حلولا في نطاق العقلية الجديدة غير أن هذا التيار الجديد لم يحل دون احتفاظ المغرب بنبذة من التقاليد العريقة التي دعت أمجاده في مختلف العصور، فالمواطن المغربي كان دائما يتمتع باسعافات اجتماعية ضد العوامل الهدامة التي كانت تحز كيان المجتمع في العصور الوسطى خاصة في أوربا كالجوع والمرض والجهل والتعسف والاستبداد وكان المغرب يمتاز بنوع من الأمن والتوازن الاجتماعي القار الا أن العنصر الهام هنا هو أن هذه الكفالة كانت شعبية لا دخل فيها للدولة التي ظلت في مندوحة عن تحمل عبئها، فمرافق المجتمع كانت تتفاعل بشكل غريب تحت تأثير عوامل شتى أصبحت أشعتها في حياتنا المعاصرة باهتة كامدة ونخص بالذكر منها الأوقاف الحبسية التي كانت تتكفل عمليا باسعاف الطبقات غير المحظوظة في الأمة وذلك بإقامة الملاجىء ودور الضيافة في طول البلاد وعرضها حيث يجد المواطن المعوز المأوى الصالح والقوت الكافي والمساعدة المادية الموفورة ، وكانت روح التضامن تذكي الجماعة في مساعدتها للافراد فلم تكن الدولة تشعر بالحاجة للتدخل من أجل إقرار التوازن وخلق تكافؤ الفرص بين الجميع كما كانت الزكوات والأعشار تخلق نوعا من التسوية بين الطبقات وتسد الحاجة الملحة دون إفقار الغنى ولا تشجيع المساكين على الإخلاد للراحة لقوله عليه السلام «لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحدا أعطاه أو منعه » وكانت ذيول هذا الإسعافات والاوقاف ترخي سُتُرها الفارعة على الفقر حيثما كان بالبلدان الاسلامية وخاصة في اليمن والحجاز وبالاضافة إلى هذا الجهاز الكفيل بدعم الامن الاجتماعي كانت الدولة تعمل على ضمان إقامة القضاء الصالح لحماية الحقوق والمصالح بحسن اختيار القضاة ومراقبتهم من مغريات الرشوة والزور والانحراف حيث عزل السلطان المولى سليمان كافة قضاة البادية لعدم أهليتهم ومنذ القرن السادس الهجري

وجه الخليفة الموحدى يعقوب المنصور منشورا إلى القضاة لتذكيرهم بشروط الحفاظ على العدالة متوعدا كلا من الراشين والمرتشين الأمر الذي خلق جوا حيا من عدالة القضاء عززت العدالة الاجتماعية مما حدا المؤرخين الغربيين إلى الإشادة بمثالية القضاء قبل الحماية والتنويه بالوازع الكابح المتمثل في ضغط الجماهير التي كيفها التكوين الاسلامي الفاضل وتشريعه الانساني ومن مقومات هذا الجهاز الاجتماعي مراكز الاستشفاء (مارستانات ومستشفيات ومصحات) التي كانت تسهر على وقاية الصحة وحفظها نقصر الحديث على واحد منها وهو مستشفى المنصور الموحدي « بمراكش » ذلك المستشفى الذي جهز كأي مستشفى عصري بالأدوية والاطباء والممرضين ومختلف المرفهات بالمجان وقد وصفه المؤرخ ميبي (Millet) (24) بأنه يخجل في هذا العصر (أي عام 1927) مستشفيات باريز وقد تحدث دوتي (Doutté) عن مقوم اجتماعي آخر هو الطهارة – كتدبير وقائي ضد المرض – فابرز فعاليته بالمغرب الذي بذ في هذا الحقل الكثير من الشعوب المتمدنة والواقع ان المستوى الثقافي لدى الشعب المغربي كان مرتفعا حتى بين الأميين الذين كانوا مسلحين للحياة « أكثر من حملة الدبلوم في أمم أخرى (25) وهذه العوامل متجمعة هي التي خلقت بيئة اجتماعية مثالية لم تترك للعامل الديموغرافي أي أثر في مسار تطور الاقتصاد وهذا هو الذي يبررُ ما أشار إليه ليون الافريقي في كتابه « جغرافية افريقيا » من أن معدل العمر بلغ في الحواضر المغربية 70 سنة وفي الجبل مائة ولكن معدل الوفيات بدأ يتصاعد مع تسرب الاستعمار الايبيري اثر سقوط غرناطة أوائل القرن التاسع الهجري ودخول ما كان يسمى في المغرب بالمرض الافرنجي « وهو الزهري (26) ويتجه الأطباء المعاصرون إلى نسبة جانب من الخلل الاجتماعي الملحوظ في العالم إلى هذا الوباء الفتاك الذي يرفع معدل الوفيات ويبلبل المسار الديموغرافي والاجتماعي الاقتصادي في المغرب . ويرجع

(24) في كتابه « الموحدون Les Almohades المطبوع عام 1927 .

(25) Propos d'un vieux marocain par moïse Nahon

(26) حسب ليون الافريقي الذي كان يعيش في القرن العاشر الهجرى أي السادس عشر الميلادي .

الفضل في جُمَّاع هذه المعطيات الايجابية إلى الاسلام الذي يحوط المرأة الحصان بسياج من العفاف قبل الزواج. كما يستنكر الانجاب غير المشروع بسد الباب في وجه الاستلحاق ويحظر بشدة وأد الطفل أو الجنين مهما تكن الأسباب كل تلك العوامل تحول دون الإنسال الأعمى غير المتبصر ليس في نصوص الاسلام مثلا ما يجيز عملية الجرف الطبي Curetage وهو كحت وتنظيف الرحم للحديث الشريف الذي يشير إلى أطوار الجنين من حالة النطفة ثم المضغة ثم العلقة ثم نفخ الروح حيث تستمر كل حالة أربعين يوما .

تكوّن الجنين خلال ثلاثة الأشهر الأولى للحمل فإذا كان الحديث الشّريف يشير إلى أطوار الجنين من حالة النّطفة ثمّ المضغة ثمّ العلقة ثمّ نفخ الرّوح حيث تستمرّ كلّ حالة أربعين يوما فانّ الجنين يتكوّن ولو بدون زوح قبل نهاية هذه المدّة وهكذا لا يسمح الاسلام بالجرف Curtage الاّ في حالة الخطر الشّديد على الأم .

ولكن روح الانحراف التي تفشت في العصر الحاضر والتي أصبحت تتسامح أكثر فأكثر في العلاقات الجنسية غير المشروعة والاجهاضات السرية ــ أفقدت المجتمع توازنه حيث أبعدت الدواليب الاجتماعية عن محورها الطبيعي ، وإذا ما رجعنا إلى النصوص الاسلامية الصحيحة لاحظنا أن العزل الهادف إلى منع الحمل لم يكن محظورا في صدر الاسلام ، فقد روى البخاري ومسلم والنسائي والترّمذي وابن ماجه ومالك في الموطا عن أبي سعيد : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بني المصطلق فأصبنا سبيا من سبي العرب فاشتهينا النساء واشتدت علينا العزوبة وأحببنا العزل فأردنا أن نعزل وقلنا نعزل ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا قبل أن نسأله فسألناه فقال : ما عليكم أن تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة الا وهي كائنة وفي رواية ان رجلا قال : « يا رسول الله ان لى جارية وأنا أعزل عنها وأنا أكره أن تحمل وان اليهود تحدث ان العزل المؤودة الصغرى » قال : « كذبَت يهود لو أراد الله ان يخلقه ما استطعت أن تصرفه » الا أن تطبيق

ذلك يستلزم اتفاق الزوجين دون ضغط خارجي بإصدار قانون ملزم فقد روى القزويني كما في مجمع الزوائد لمحمد بن محمد بن سليمان الروداني السوسي المغربي عن عمر رضي الله عنه أن الرسول عليه السلام « نهى أن يعزل عن الحرة الا باذنها » ذلك أن المجتمع الذي لا تضطلع فيه المرأة بدورها المشروع هو مجتمع حائد عن روح الاسلام فللمرأة الحق الكامل الذي تنفرد به وحدها أحيانا في الحياة الزوجية وخاصة الأمومة كما لها حقوق تضمنها الشريعة لا تقل عن حقوق الرجال لأن معظم المفسرين والأئمة يؤكدون أن الآيات القرآنية المتعلقة بحقوق الرجال وواجباتهم شاملة للنساء أيضا اللهم الا اذا ورد نص صحيح مخصص وبذلك يتأكد مبدأ المساواة بين الجنسين في ظلال القرآن عدا ما تستلزمه طبيعة المرأة ومقتضيات الحشمة والعفاف أو المتطلبات الأسروية وهكذا فان كل تسامح في مجال « منع الحمل » لا يمكن أن ينقلب إلى نظام اجتماعي قانوني معمم دون اعتبار لوازم البيئة ومختلف العوامل الاخرى ومن بينها العامل الاقتصادي والاجتماعي اذ ان كل تخطيط مهما يكن نوعه يظل عديم الجدوى في وسط غير مهذب لا يرتفع إلى مستوى مسئولياته الأسروية والقومية إن مستوى المواطن فكريا وأخلاقيا يتسم بطابع الأولوية كعامل اجتماعي ويرتبط المواطنون في وسط إسلامي صحيح بوثاق من التضامن والتكافل يَبُذُّ في نظر الشارع كل مقومات العبادة لأن « الدين المعاملة » فلا نُطِل بتسراد النصوص التي تكيف المدينة الاسلامية الفاضلة وتطبع روح المواطن المسلم بخُلُقية متسامية تعززه بدرع من المناعة ضد مستوجبات الحياة المعاصرة في اطارها الحضاري المُصْطنَع .

عبد العزيز بن عبد الله
مدير مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي

المعرفـة ، قيمتها وحدودها في نظر علماء العرب

محمـد سـويسـي

قسّم محمّد بن موسى الخوارزمـي الكتّاب فيما كتبوا ومصنفـي العلوم فيما صنّفوا ثلاثة أقسام ، فهم : « امّا رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجا قبله فورثه من بعده ، وامّا رجل شرح ممّا أبقى الأولون ما كان مستغلقا فأوضح طريقه وسهّل مسلكه وقرب مأخذه ، وامّا رجل وجد في بعـض الكتب خللا فلمّ شعثه وأقـام أوده » .

ولم يكن غرضهم الأوّل جميعهم فيما تكلّفوه من المؤونة وحمّلوا أنفسهم من المشقّة في كشف أسرار العلم وغوامضه ، موجّها نحو الشّرح والتّوضيح بل كان يرمي إلى « تجنّب الشّبهة والاعتصام من الحيرة » ، فهم رامـوا « ان يجعلوا بينهم وبين المعرفة نسبا وبين الصّدق سببا » ورأوا رأي أفلوطين القائل « انّ كافّة الكائنات ، في حال وجودها ، مجتمعة ، ولكنّ كلاّ منها متميّز بذاته بائن عن غيره » .

وهذا التميّز وهذه الخصوصيّة يمثّلان الحالة الطّبيعيّة لمنزلة بني البشر ، فما تحمّلوه اذن من العناء قصد رفع الأستار وكشف الجلباب ، انما كانت تحدوه نزعة القضاء على هذا التميّز ، والخروج من هذه الخصوصيّـة ، حتّى يمازج العنصر الفرد مادّة الكلّ ، وكي يسعى إلى الاشعاع والانتشار ،

والى الاتّحاد مع الكون و كي يدرك هذا الكون على ما هو عليه ، ويبلغ الواقع في أعماقه بجميع ما أوتي الانسان من قوّة ظاهرة أو كامنة وبجملة ما له من وسائل حسيّة وطاقات عقليّة . فغرض العالم اذن هو الادراك والفهم ، ادراك الحقّ وفهم الواقع ، ويقتضي ذلك مبدأ أساسيّا ، هو أن الفهم والادراك من قبيل الأمر الممكن ، وهذا ما آمن به علماء العرب إلى أقصى حدّ من الايمان مهتدين بتعاليم دينهم القائلة انّه لو تعلّقت همّة ابن آدم بما وراء العرش لناله ، ولكنّهم لم يتيهوا فيما تاهت فيه من بعدهم طائفة من الفلاسفة ، اذ رأت جماعة الايجابيّة مثلا أنّه يوجد تطابق تقابليّ بين الفكرة والواقع أي أنّه في الامكان أن يعبّر الانسان عن الواقع بسلسلة من العبارات المنطقيّة أو الرّياضيّة ، والوجود غير ذلك حتميّا .

ويكون نتيجة لهاته الحتميّة أن قد ظنّ مذهب الايجابيّة انّه في متناول العلم أن يحلّ كلّ المشاكل وأن يدرك الانسان الحقّ المطلق ، والواقع في نظر علماء العرب أن غاية ما يمكن الانسان أن يدركه انّما هو الأمر المطّرد غير المتحوّل الّذي قد يكون كامنا في نظام مامن الانْظمة النّسبيّة ، وهذا عين ما بلغه في النّهاية زعيم الايجابيّة نفسه ،(A. Comte) ، حين رأى أنّه بتدقيقه التّقريب في ميدان الفيزياء ، متقدّما في تقريبه أكثر فأكثر ، قد يؤول به الأمر إلى أن يخشى أن تفقد القوانين الّتي حددها للطّبيعة من شرعيتها وحتميتها ...

وقيل ، في هذا المعنى ، انّ العلم قد أفلس ، اذ كان مذهب العلمانيّة يروم أن يسيطر على كلّ الأمور ويزعم البلوغ إلى الحقيقة المطلقة ، وتلك نظرة أكل عليها الدّهر وشرب ، حتّى في أدقّ الميادين الّتي يلوح فيها أن للشّرح والتّفسير والتّعليل والقياس مجالا فسيحا وأثرا واضحا ...

هذا وان الفرض المنعزل لا يتحقّق ولو بتجربة تبدو حاسمة ، كما أن المثال الواحد لا يكفـي في اثبات الحكم العام ، بل هي آراء كثيرا ما تكون

مختلفة الاتّجاه أو المصدر تكوّن في مجموعها وحدّة عجيبة ، ويتألّف بينها تضامن متين ، فتتظافر في تعابيرها الخاصّة ، شاهدة بحقيقة علميّة يثبتها اجتماعها عليها والتقاؤها عندها .

وهذا ما يعبّر عنه (Compbell) فيما بعد حيث يصرّح أن القانون العامّ هو تناسب بين عدّة مفاهيم لا يدرك بعضها الاّ بالاستناد إلى قوانين أخرى ، ثمّ أن الحقيقة المطلقة متعذّرة المنال ، فلذا هي تحمَل على أقرب المجازات منها ، ولذا أمكن تصوّرها من وجهات متنوّعة ، وهذه التصوّرات المختلفة وهذه المجازات المساعدة على الأدراك هي وحدها الّتي تكون في متناول العقل البشري .

ولذا أيضا نجد التّعايش السّلمي بين عديد النظريات ، ولذا كذلك نرى أن القضايا يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة ...

ولعلّ هذه النّسبيّة الفعّالة وهذه الحركيّة المستمرّة هي من أعزّ ما وصل إليه علماء العرب ومن أقوى ما بلغوه من الايمان .

ويلخّص ابن الهيثم رأيه في هذه النّسبيّة ونظرته إلى حدود الامكانيات البشريّة وتسامحه القاضي بولوج باب الحقّ من سبل مختلفة فيقول :

« ... وكلّ مذهبين مختلفين امّا أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ، وامّا أن يكونا جميعا كاذبين والحقّ غيرهما جميعا ، وامّا أن يكونا جميعا يؤدّيان إلى معنى واحد هو الحقيقة ، ويكون كلّ واحد من الفريقين القائلين بذينك المذهبين قد قصر في البحث ، فلم يقدر على الوصول إلى الغاية فوقف دون الغاية ، أووصل أحدهما إلى الغاية وقصر الآخر عنها ، فعرض الخلاف في ظاهر المذهبين ، وتكون غايتهما عند استقصاء البحث واحدة ، وقد يعرض الخلاف أيضا في المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق البحث ، واذا حقّق البحث وأنعم النّظر ظهر الاتّفاق وانسفر الخلاف ... »

ونحن لا ندري ممّا ينبغي أن نقف معجبين ، أمن هذا التّفصيل والتّفريع لشتّى الحالات الممكنة أم من تسامح ابن الهيثم وما كان له من سعة الفكر ، في القرن الرّابع للهجرة ، وفي عصر أحاط به ما أحاط من الظّروف الدّينيّة والاختلافات المذهبيّة ، فتقبّل أبو علي المذاهب المتنوّعة والوجهات المتباينة كي يصل إلى الحقّ الّذي هو مطلبه الأوحد ؟ وقد قال الكندي من قبله ، في رسالة من رسائله : « ... وينبغي لنا أن لا نستحي من الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى ، وان أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا ، فانّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ ... » وتلك من التّعاليم الاسلاميّة الأساسيّة : « الحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها أخذها » أو « أطلبوا العلم ولو بالصّين ... »

واذا كان ذلك كذلك واذا كانت هذه هي المبادي السّلوكيّة والعقليّة الّتي جعلها العلماء رائدا لهم ، فكيف طبّقوا هذه النّظرة وما كانت طريقتهم أو طرائقهم في البحث العلمي ؟

انّ طريقتهم في أساسها ترجع إلى قول القائل : « ليس الخبر كالعيان ، لأن العيان ادراك عين النّاظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله » أو إلى قول موفق الدّين عبد اللّطيف البغدادي (المتوفّى سنة 629هـ/1231م) : « الحسّ أقوى دليلا من السّمع ، فانّ جالينوس ، وان كان في الدّرجة العليا من التحرّي والتحفّظ فيما يباشره ويحكيه ، فان الحسّ أصدق منه ... » .

فحثّ كافّة علماء العربيّة على العمل والمحنة والتّجربة ، وسلكوا في هذا الشأن سلوكا وتأدّبوا بآداب يلخّص جابر بن حيّان البعض منها اذ يقـول :

— « اختر للتّجربة الوقت الملائم
— تجنّب المستحيل وما لا فائدة فيه
— اختر لعمل التّجارب مكانا منعزلا

– كن صبورا ومثابرا وصامتا متحفّظا

– لا تغترّ بالظّواهر لأن هذا يؤدي بتجربتك إلى نتيجة مخطئة »

وأمّا المراحل الّتي يمرّ بها عمل الباحث المجرّب فتكون حسب ما أقرّه الحسن بن الهيثم على المنوال التّالي الّذي سلكه في علم المناظر :

« ونبتدي في البحث باستقراء الموجودات وتصفّح أحوال المبصرات وتمييز خواصّ الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخصّ البصر في حال الإبصار ، وما هو مطّرد لا يتغيّر ، وظاهر لا يشتبه من كيفيّة الاحساس .

ثمّ نرتقي في البحث والمقاييس على التّدريج والتّرتيب مع انتقاد المقدّمات والتحفّظ في النّتائج .

ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفّحه استعمال العدل لا اتّباع الهوى ، ونتحرّى في سائر ما نميّزه وننتقده طلب الحقّ لا الميل مع الاراء ...

فلعلّنا ننتهي بهذا الطّريق إلى الحقّ الّذي به يثلج الصّدر ، ونصل بالتّدريج والتلطّف إلى الغاية الّتي عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النّقد والتحفّظ بالحقيقة الّتي يزول معها الخلاف وتنحسم بها موادّ الشّبهات » .

فهناك اذن جمع للمعطيات واستقراء للمحسوسات ودرس لخواصّها المميّزة لها ، ثمّ وقوف على الظّاهرة العامّة والقانون الثّابت ، مع التحلّي بالصّبر والتخلّق بعدم التسرع وبالتحفّظ والنّقد والتثبّت والتريّث وعدم الاعجاب بالنّفس بل اتّهامها وخصامها « فمع العجب العثار ، ومع الاستبداد الزّلل » ، ومع ذلك كلّه ، فانّ الباحث لا يثق الوثوق الكامل ببلوغ الغاية وبادراك الهدف الّذي هو الحقّ ، بل هو يكون ، رغم كلّ احترازاته ، عرضة للتعثّر والخطأ ، فيتوجّه في البدء وفي النّهاية ، إلى قوّة متسامية ، تمتدّ رعايتها على كافّة المخلوقات ، إلى منشيء الكلّ ، يسأله الهداية والعون والتّوفيق ، ويدعوه أن يحميه من الزّلل ويحفظه من الخطل ، « اللهمّ أرنا

الحقّ حقّا ووفقنا إلى اتباعه ، وأرنا الباطل باطلا وأعنّا على اجتنابه » (الغزالي)
« نسأل الله ... أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنّا ظلمات الضّلال الغواية » .

ويختم ابن الهيثم عرضه لطريقته في البحث بقوله : « وما نحن مع جميع ذلك برآء ممّا هو في طبيعة الانسان من كدر البشريّة ، ولكنّا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوّة الانسانيّة ، ومن الله نستمدّ المعونة في جميع الأمور » .

فهذه اذن نظريّة العالم الحقّ ، العامل المجتهد ، الطّموح المتواضع ، العارف حقّ المعرفة بمنزلة البشريّة وحدودها ، المؤمن بأن لا هادي لمن لم يهده الله . والعلم جدّ وطلب من جهة ، وهو ، من جهة أخرى ، حدس والهام ، ونور يقذفه الله في أفئدة من اصطفى من العلماء ، شارحا صدرهم ، موضّحا معالم طريقهم ، فينشرح هكذا الكون في عيونهم ، وتنجلي لهم أسراره وخفاياه .

وإلى هذا التّواضع ، وإلى حدود البشريّة هذه ، وإلى هذا الاستمرار في السّعي وهذه المثابرة في العمل ، يشير الحديث الشّريف : « لا يزال الرّجل عالما ما طلب العلم ، فاذا ظنّ أنّه قد علم فقد جهل » .

ولعلّ من أهمّ مظاهر هذا التّواضع وهذه النّزعة البشريّة ما تشتمل عليه من قصد ذاتي ونزعة فرديّة ، اذ كما لاحظنا ليس الشّأن هو شرح المخبّأ وتوضيحه للغير ، بل هو طموح نحو الفهم الذاتي ونحو الخروج من الحيرة ونحو الادراك ، أفلم يقل الله تعالى ، مخاطبا رسوله الكريم ، في مقام الامتنان والتّذكير بالنّعمة : « ألم نشرح لك صدرك ؟ » ! فكيف يمكن الانسان الخروج من حيرته ، ومتى يصل المرء إلى اليقين ويقف على الحقّ الّذي لا يمازجه شكّ ؟ أفسيكون ذلك بمحض العقل وبالمنطق المجرّد أم سيكون بالاستناد إلى الظواهر المعهودة المتعارفة المنقولة ؟ أم سينبغي ترجيح هذه الظّواهر على العلاقات العقليّة ؟ ...

وهنا تتضارب آراء الفلاسفة المناطقة ومذاهب العلماء ، فيقول فريق :

« – البرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلّط على تأويل الظّواهر .

أو

– القول بترجّح الظّواهر النّقليّة على القواطع العقليّة محال لأن النّقل فرع العقلي فالقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الفرع والأصل معـا » .

وانّما يكون الوضوح في رأيهم في صميم العقل البشري ، والحقّ مـا أقرّ العقل أنّه حقّ ، وهكذا كان رأي اخوان الصّفاء ، وهكذا كان من بين المتأخّرين رأي الفيلسوف (Alain) اذ هو يؤكّد أنّ ما اكتسب وضوحه من الحسّ ينبغـي أن يشكّ فيه ما لم يركّب من جديد وما لم يعد بناء هيكله بواسطة خواصّ أقلّ وضوحا ، فالهندسة مثلا عندهم هي عبارة عن حتميّة طبيعيّة في الكون وليست قواعدها ناتجة عن مشاهدات حسيّة واقعيّة ، ولا وجود في الواقـع للخـطّ الّذي لا سمـك له ولا للدّائـرة الكاملـة الاستـدارة – ويقول فـريق : لا وجود لوضوح عقلي مباشر ، اللهمّ يقين العقل بذاته ، وما عدا ذلك ما هو الاّ وضوح قطعـي لا مستقرّ أي أنّه وضوح الأمر المطّرد ، المفروغ منه ، الّذي لا تراجع فيه ، والّذي تزيده الوضوحات الموالية له اثراء واشراقا ، وهذا ما ترمـي إليه الديكارتية الحديثة ومدرسة (Husserl) اذ يرى هذا الأخير مثلا أن الرّياضيات لا تصل حقيقتها ولا تجد مبرّرها الاّ عند التّطبيق الواقع ، وهكذا يبنى الوضوح بناء غير مباشر أي عن طريق بعض الوسائط وذلك أن التّجربة الحسيّة نفسها تستدعي افتراضا وتحضيرا وتهيئة ، كما هي تقتضي تعقيبا واستنتاجا .

والوضوح هنا عمليّة تعاقب زمني ، وهو ليس بالحدس الحسّـي ولا بالحدس العقلاني بل هو محاولة الانسان أن يفهم ما لعناصر مجموعة ما من النّوايا الدّفينة وما تحمله في كيانها من الممكنات ومن وجهات للتحـوّل وللأيلولـة ...

فالحقّ الّذي يسعى إليه علماء العرب اذن هو ذاك الّذي كلّما اقتربنا منه تقدّم وزاد ابتعادا . الحقّ ليس نقطة بعينها على بعد معيّن من بين نقط خطّ المعرفة ، بل هو في اللاّنهاية ، يقترب منه المرء دون أن يدركه أبـدا . والحقّ متحوّل متغيّر : تلك هي صفته الطّريفة الّتي وقف عليها علمـاء العرب ، وليس الحقّ بالأمر المطلق الثّابت المقيّد ، ذاك الّذي كان يرومه مذهب « العلمانيّة » في القرن الماضي ...

فالمعرفة العلميّة لا تدرك الكون نفسه ولا تدرك كنهه وماهيته وحسبنا أن نتمثّل ، في هذا المعنى ، بالعبارة المأثورة عن نيوطن اذ أوصى الباحث في الفيزياء بوصيّته الشّهيرة :

« أيّتها الطّبيعة حذار ممّا وراء الطّبيعة » .

ومن الجدير بالملاحظة أنّ هذا التخلّـي عن المفاهيم الماورائيّـة من قبل علمـاء الاسلام لم يمثّل موقفا سلبيّا أو موقف حدّ وقصر فرضته ظروف خارجيّـة كما نشاهد في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن وما حدث في هذه الفترة الانتقاليّة من بلبلة وحيرة اذ حطّمت نظريات كثيرًا مّا ظنّ أنّها خالدة ونقضت مباد كانت تعتبر نهائيّة وتغيّرت مفاهيم كانت تبدو مطلقة ، بل حدّ علمـاء العرب هم أنفسهم من ميدان بحثهم في عصر لم يكن العلم فيه عندهم شيئا مذكورا فأرسوا قواعده وأثبتوا أسسه غير مندفعين ، متثبّتين ، متحفّظين في النّتائج ، وكانت تلك اذن وجهة في التّفكير اتّخذوها لأنفسهم كي يتجنّبوا المزالق وكي يتحاشوا مواقع الخلل ومهاوي الزّلل ، وهذا من جهة أخرى موقف يقرّ نسبيّة المعرفة لدى بني الانسان فالعلم حسب قول ابن سيرين : « أكثر من أن يحاط به » .

وكما قال آخر : « لست أطلب العلم طمعا في غايتـه ، والوقوف على نهايته ، ولكن التماس ما لا يسع جهله » ...

ومن نتائج هذا التّفكير أيضا أنّه ، وان كان من الأمور الّتي حـثّ عليها الاسلام التّعليم وبثّ العلم بين النّاس ، ليس من الحسن أن تبثّ كلّ

المفاهيم بين كافّة النّاس ، يقول أبو حامد الغزالي : ليس الظّلم في كفّ العلم عن أهله بأقلّ منه في بثّه لغير أهله أو كما قال بعضهم :

فمن منح الجهّال علمـا أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلـم

وهذا الموقف هو الّذي جعل جابر بن حيّان — بعد أن شرح في كتبه أصول الصّناعة وما يحتاج إليه الباحث فيها ، وبعد أن بيّن وأوضح بلا غشّ ولا حسد ولا تورية ولا بخل ، — رمز أحيانا وفرّق الاشارات في اثناء الكتب وحواشي الفصول ، ودعا النّاظر الذّكيّ إلى « الوقوف عليهـا في هذه الحواشي والفصول ليدرك الأمر الّذي يطلبه والقصد الّذي أمّه ، ولا يبادر ويقدّر الظّفر من أول وهلة فيهلك ويغلط الغلط الّذي لا نفع معه ولا مرجوع إليه من بعده . » ... فكان تقتيره اشفاقا على الباحث بل واشفاقا على البشريّة جمعاء ، اذ لو جعل بعض أجزاء العلم بين أيدي من لا يقدّرون حسنهـا وقبيحها لعبثوا بها وعاثوا في الأرض فسادا .

وهذا الاحتراز والتحفّظ ، وهذا الاشفاق على البشريّة هما اللّذان أدّيا ليونارد دي فنشـي إلى تحطيم ما خطّطه من تصميمات لصنع الغوّاصات البحريّة ، خشية أن يستعملها بنو الانسان في ميادين الحرب والقتال أسلحـة للفتك والتّخريب والتّدمير ...

واليوم ، ومنذ قرن ونصف ، قد صار الانسان لا يفكّر في العواقب الاّ بعد تطبيقه لما أوصله إليه علمه من اكتشافات ...

امتدّ اليوم سلطان العالم بلا نهاية ، ولكنّه لم يعد في وسعه أن يكون مفكّرا حكيما ، انّه قد فقد حرّيته واستقلاله ...

واذا ما غزا الانسان الفضاء والزّمان ومادّة العالم الخارجي — وإذا ما أمكنه ذلك ، قبل أن يلقي بنفسه إلى التّهلكة والفناء — فلا مناص له من أن يذعن أنّه بقـي عليه أن يغزوها في نفسه ، في أعماق ذاته ، أي أن يعمل عمل الحكمة والمحبّة الّذي لولاه لما كان في مقدوره أن يتلاءم مع ما أحدثته التّقنية والتّكنولوجيا من تغيّر ومن استحالات ...

موقف العرب من النّقل والعقل .

هذه نظرة علماء الاسلام إلى العلم وإلى بثّ المعرفة في صدور النّاس كي يورثوه الأجيال من بعدهم وكيلا ينقطع عملهم بمفارقتهم الحياة ، فهم آمنوا بتضامن مستمرّ بين بني البشر تتظافر فيه جهودهم لبناء صرح العلم ، وكلّ يأتي بلبنته لتشييده ورفع معالمه .

ولكن أيدلّ ذلك أنّهم تقيّدوا بالنّقل والتّقليد وهل اقتصر عملهم على حفظ أقوال المتقدّمين ؟

كلاّ بل إن كلمتهم جميعهم قد اتّفقت على نبذ التّقليد نبذا وطرحه طرح النّوى ، وهم جعلوا للمشاهدة والنّظر القول الفصل في الأمور المتوارثة المنقولة ، ولم يكن موقفهم هذا ازاء علم الاقدمين موقف المعارضة المبدئيّة والنّقد المطلق والقدح الأساسي ، بل هم كانوا يجلّون مصادرهم الّتي من مناهلها كرعوا مبادي العلوم وأصولها وفصولها ، وكانوا يقدّرون للقدماء ما قاموا به من الجهود لاستقراء ما تجمّع لديهم في ميدان المعارف ، وينوّهون بما تحلّوا به من روح علميّة زكيّة نزيهة ...

واعتبر علماء العرب هذه الخصال لهم أساسا ولعملهم الشّخصي منطلقا أوجب عليهم التّفاني في استقراء الكائنات وتعقّب أحوالها والبحث عمّا يلوح بينها من الأمور المطّردة الّتي لا تختلف ولا تتغيّر ، فقدّروها تقديرا ، وضبطوا أحوالها تدقيقا عسيرا ، فما كان من آراء القدماء موافقا لنتائجهم أقرّوه وأرجعوه الى قائليه وعزوه إلى ناقليه ملاحظين أنّهم أنفسهم عالجوه وجرّبوه وعاينوه عيان اليقين ، وما كان عند الأقدمين مخالفا للواقع والعقل ردّوه بحزم وقالوا لقائله أو ناقله لقد جئت شيئا فريّا ونبذوه ظهريّا .

وشقّ على بعض علماء العرب هذا الردّ على من اعتبرهم له شيوخا ومعلّمين فعرض ما عرض من النّقد والاصلاح مع نوع من الاحتشام معلّلا نقده بكونه عينه من وصايا شيوخه وتعاليمهم ، اذ هم كانوا يحثّون

على البحث المستمرّ وعلى اصلاح ما يمكن اصلاحه ودحض ما يظهر فساده من الحجـج .

هذا وان أحسن ما يتجلّى فيه أسلوب العالم وأبدع ما تلوح فيه روحه وطريقته لهو ما كتب العالم نفسه وما قرّره في مقدّمات كتبه وفي صلبها وبين دفتيها . فلنُحِلْ اذن الكلمة إلى البعض من هؤلاء العلماء ، غير مرتّبين ايّاهم لامن حيث الزّمـن ولا من حيث القيمة العلميّة ، ولنستمع إليهـم يوضحون آراءهم في البحث العلمـي :

فيقول أبو الريحان البيرونـي في مقدّمة القانون المسعـودي : « ... ولم اسلك فيه مسلك من تقدّمني من أفاضل المجتهدين بحملهم ، من طالع أعمالهم (يعني أعمال القدماء) واستعمل زيجاتهم على مطايا التّرديد إلى قضايا التّقليد ، باقتصارهم على الأوضاع الزّيجيّة ، وتعميتهم خير ما زاولوه من عمل ، وطيّهم عنه كيفيّة ما أصّلوه من أصل ، حتّى أحوجوا المتأخّر عنهم في بعضها إلى استئناف التّعليل ، وفي بعضها إلى تكلّف الانتقاد والتّضليل ، إذ كان خلّد فيها كلّ سهو بدر منهم لسبب انسلاخه عن الحجّة ، وقلّة اهتداء مستعمليها بعدهم إلى المحجّة ، وانّما فعلت ما هو واجب على كلّ انسان أن يعمله في صناعته من **تقبّل اجتهاد من تقدّمه بالمنّة** ، وتصحيح **خلل ان عثر عليه بلا حشمة** ، وخاصّة فيما يمتنع ادراك صميم الحقيقة فيه من مقادير الحركات وتخليد ما يلوح له فيها تذكرة لمن تأخّر عنه بالزّمان وأتى بعده ، وقرنت بكلّ عمل في كلّ باب من علله ، وذكرت ما تولّيت من عمله ، **ما يبعد به المتأمّل عن تقليدي فيه** ، **ويفتتح باب الاستصواب لما أصبت فيه ، أو الاصلاح لما زللت عنه أو سهوت في حسابه** » .

وهذا ضياء الدّين بن البيطار العشّاب المالقـي يجعل من أغراض كتابه « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » حسب ما أنقله عنه بنصّه وما أورده من من مقدّمته بفصّه :

« صحّة النّقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرّره عن المتأخّرين فما صحّ عندي بالمشاهدة والنّظر ، وثبت لديّ بالخبرة لا الخبر ادّخرته كنزا سريّا وعددت نفسي عن الاستعانة بغيري فيه سوى الله غنيّا ، وما كان مخالفا في القوى والكيفيّة والمشاهدة الحسيّة في المنفعة والماهية للصّواب والتّحقيق وان ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطّريق ، نبذته ظهريّا وهجرته مليّا ، وقلت لناقله أو قائله لقد جئت شيئا فريّا ، ولم أحاب في ذلك قديما لسبقه ولا محدثا اعتمد غيري على صدقه » .

ونجد في الجملة الأخيرة اشارة إلى معنى جديد وان كان ثانويّا بالنّسبة إلى موضوعنا الأصلي ، وهو موقف علماء العرب ممّا سمّي بخصومة القدماء والمحدثين ، فلم تكن نظرتهم نظرة القائل : « هل غادر الشّعراء من متردّم » ، ولا « كم ترك الأول للأخر » بل أنّهم كانوا يقرّون انّ الله لم يقصر العلم على زمن دون زمن ولا خصّ به قوما دون قوم ، فيقول قائلهم : « وما نظرت إلى المتقدّم بعين الجلالة لتقدّمه ، وإلى المتأخّر بعين الاحتقار لتأخّره ، بل نظرت بعين العدل إلى الفريقين وأعطيت كلاّ حظّه ووفّرت عليه حقّه » .

ونعود إلى المعنى الأول الأصلي الذي تطرقنا إليه ، فهذا ما يقول فيه الحسن بن الهيثم في مقالة الشّكوك على بطليموس :

« الحقّ مطلوب لذاته ، وكلّ مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده ، ووجود الحقّ صعب ، والطّريق إليه وعر ، والحقائق منغمسة في الشّبهات ، وحسن الظنّ بالعلماء في طباع جميع النّاس ، فالنّاظر في كتب العلماء اذا استرسل مع طبعه ، وجعل غرضه فهم ما ذكروه ، وغاية ما أوردوه ، حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها ، والغايات التي أشاروا إليها ، وما عصم الله العلماء من الزّلل ، ولا حمى علمهم من التّقصير والخلل .

ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم ، ولا تفرّقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور ، والوجود بخلاف ذلك ، فطالب الحقّ

ليس هو الناظر في كتب المتقدّمين ، المسترسل مع طبعه في حسن الظنّ بهم ، بل طالب الحقّ هو المتّهم لظنّه فيهم ، المتوقّف فيما يفهمه عنهم ، المتبّع الحجّة والبرهان ، لا قول القائل الذي هو انسان ، المخصوص في جبلّته بضروب الخلل والنّقصان ، والواجب على النّاظر في كتب العلوم ، إذا كان غرضه معرفة الحقائق ، أن يجعل نفسه خصما لكلّ ما ينظر فيه ، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه ، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه ، ويتّهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسمّح فيه ، فانّه اذا سلك هذه الطّريقة انكشفت له الحقائق ، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدّمه من التّقصير والشّبه »

فموقف ابن الهيثم اذن هو موقف العلم الحديث منذ أن جعل ديكارت « الشكّ بين أقدام الحقيقة » . وليس هذا الشكّ سلوكا سلبيّا ، شكّ الرّافض النّافي ، بل هو حافز على البحث وعلى سبر الحقيقة وكشف المغطّى وتعيير الزّائف من الخالص الابريز ، وكان الرائد الأول لعلماء العرب اتباع العدل لا الميل مع الهوى وإعمال العقل والتأمّل والنّظر ، فقال قائلهم :

« اذا تعارض العقل والنّقل في مطلوب فيتبع العقل » .

بل أنّه يتطرّف ويجازف ويخضع المحسوس للعقل فيواصل قوله على هذا النّمط : « ويتتبّع المخلص في المنقول ليوافق المعقول ان أمكن ، والاّ يعدّ المنقول من قبيل المتشابهات » أو على الصّيغة التّالية :

« القول بترجّح الظّواهر النّقليّة على القواطع العقليّة محال لأن النّقل فرع على العقلي فالقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الفرع والأصل معا » .

أو يقول قول جابر بن حيّان في كتاب اسطقس الأس الأول : « انّ هذه الصّناعة ليست كائنة بالبحث ولا كيف جاء واتّفق ، لكن انّما تكون لذي الرأي الصّحيح والقياس الواجب والدّرس الدّائم للعلم الحقّ الواضح ،

فاتّقوا الله عزّ وجلّ يا قوم في أنفسكم ولا تسلكوا طريقا لا تعرفوه ، ولا تركبوا مركبا لم تيقنوه ... وتسكنوا إلى الاطّلاع عليه والمشاهدة له ، والبرهان أصدق شاهد وأعدل حاكم ... » .

هذا كان رأي بعض المتطرّفين المؤمنين بالعقل ولكن السّلوك العامّ المتداول بين كافّة العلماء كان في طلب الحقّ وعمل العدل بين النّظريّة والنّظر ، بين الرأي والرّؤية ، بين المشاهدة الحسيّة والمنطق العقلي .

قضيّة العلم والعمل

وينتج عن هذا السّلوك موقف علماء العرب من قضيّة العلم والعمل .

وتلك مشكلة قديمة طالما اعترضت العلم البشري منذ العصور الخوالي ، وهو ما زال يواجهها حتّى اليوم ، ومن ذلك ان أكاديميّة ديجون الفرنسيّة تعرض على المفكّرين موضوع مسابقة لهذه السّنة 1974 يتلخّص في التعرّف هل أنّه بقي من الممكن في نهاية القرن العشرين أن يتعاطى الانسان طلب العلم لمجرّد العلم أم هل صار الغرض الأساسي من العلم هو العمل بمقتضاه واستخدام نتائجه للتّطبيقات الماديّة ؟

وفي 22 أفريل 1961 ناقش السيّد (Jean Brun) أطروحة دكتوراه بجامعة الصّربونة موضوعها : غزوات الانسان وتمييز الذّاتيّة ، وتعرّض في أطروحته التّكميليّة إلى ما بين اليد والفكر ، أي بين الحسّ والادراك ، من روابط وعلاقات .

ومن المعلوم انّ القدماء قد قسموا البشريّة إلى طبقتين ، طبقة العلماء (Homo Sapiens) ، وطبقة العمّال (Homo Faber)

ومن المعلوم أيضا أنّهم تأثّروا بآراء أفلاطون وأرسطو فصنفوا العلوم بحسب طرقها وأوضاعها الخاصّة ومدى ما تمكن به الانسان من ادراك الواقع ، فالعلوم حسب ارسطو ثلاثة أنواع : نظريّة(Théorétiques) وعمليّة(Pratiques)

وخلقيّة انشائيّة (Poïetiques) ، ونجد عين التصنيف عند علماء العرب وفلاسفتهم وهم استعملوا عين المصطلحات والتّواضعات ، الاّ أنّهم خالفوا اليونان فراعوا مقتضيات الأساليب التّعليميّة من جهة ، ومتطلّبات العمل التّطبيقي من جهة أخرى ، وراموا من وراء تصنيفهم للعلوم إلى استيعاب مادّة العلم أولا ، ثمّ إلى سنّ منهاج عملي يمكّن من درس هذه المادّة ومن الانطلاق منها إلى البحث عمّا يخفيه الكون من أسرار .

ولم تكن المعرفة في رأيهم مجرّد نظر بل هي في الوقت نفسه عمل وخلق ، فتتبّعوا خطى العلم الحيّ من خلال آياته الطّبيعيّة وآثاره في الواقع المحسوس .

وكانت نظرتهم الخاصّة للميدان العلمي منعرجا أساسيّا للتّفكير العلمي ، منه تغيّر هذا التّفكير تغيّرا جذريّا ، ومنه ولج الباحثون مناهج الطّريقة التّجريبيّة ، وكان اسلوبهم طريفا اذ هم قرنوا بين العلم والتّطبيق ، « فلا علم بلا عمل ولا عملَ بلا علم » .

ولا غرابة في ذلك ، فانّ لغتهم نفسها استعملت عين المادّة لكلا المعنيين ، مادّة العين واللاّم والميم بتقاليبها ، وفيها مدلول الجدّ والقوّة ، كما هي تدلّ على نور لامع يقذف في قلب الباحث الطّالب للمعرفة .

وقال مفكّروهم : « مثل العلم بلا عمل كمثل الشّجرة بلا ثمر ، ومثل العلم بلا عمل كمثل الرعد والبرق بلا مطر ، ومثل العلم بلا عمل كمثل القوس بلا وتر » .

وقالوا : « ان أضاف المرء إلى العلم العمل ، فقد نال الأمل ، ورحل إلى زحل ، وسما إلى السّما ولحق بالملا الأعلى » .

وسئل ابن شهاب : « ايما أفضل العلم أو العمل فقال العلم لمن جهل والعمل لمن علم » .

ثمّ انّنا لاحظنا أن هذه المادّة اللّغويّة من مدلولاتها الجدّ والطّلب والقوّة ، فالعلم لا ينال بالتّراخي ولا يدرك بالهوينا ، كما قال تعالى : « يا يحيى خذ الكتاب بقوّة » وكما قال صلعم : « لا يزال الرّجل عالما ما طلب العلم ، فاذا ظنّ أنّه قد علم فقد جهل » .

وقرن العلم بالطّلب والسّعي ، ولم يكن نيله توقيفا مجرّدا أو ايحاء ، قال تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة لعلّكم تشكرون » .

وقال تعالى : « واعتبروا يا أولي الأبصار » .

وهم قالوا : « العلم اذا أعطيته كلّك أعطاك بعضه » .

أفليس هذا الرأي هو ما قصد إليه نيوطن فيما بعد حين سئل عن كيفية اكتشافه لقانون الجاذبيّة فأجاب : فكرت فيه على الدوام ؟

ولكن أكانت هذه النظرة التّطبيقية العمليّة ترمي إلى أن يمدّ العالم يده على الكائنات وأن يجوز ما في الارض من مادّة ؟ أكان القصد منها المنفعة والغنم ؟ كلاّ بل إن الغرض من هذا السّعي « كان حياة القلوب من الجهل ومصباح الأبصار من الظّلم » وحسبنا شاهدا ما كان لأبي الريحان البيروني من موقف ازاء السّلطان مسعود حين أهداه كتابه القانون المسعودي فأرسل إليه حمولة فيل من الفضّة فردّ عليه الهديّة قائلا انّما قصده من عمله مجرّد العلم وكشف الجلباب عن غياهب الجهالة ، ويكفي أيضا للدّلالة على هذه الروح العلميّة الصّادقة أن ننقل ما رواه ياقوت الحموي عن القاضي أبي الحسن الولواجي النيسابوري حيث زار البيروني على فراش موته فسأله عن مسألة كان ذكرها له وطلب منه اعادتها فأشفق عليه القاضي وقال : أو أنت على هذه الحال ؟ فقال : ويحك ! أليس خيرا لي أن أفارق الدّنيا وأنا أعلمها ؟» فأي فائد ماديّة كان يغنمها البيروني من هذه المسألة على هذه الحالة ؟ بل ماذاك الاّ حسب قوله « شغفه بالمعرفة وتذوّقه للبحث » وما من شأنه أن يجد

فيه المتطلّع الطالب للعلم من لذة واستمتاع بالاكتشاف والوقوف على سرّ الكون وازاحة للأستار المحيطة بالحقيقة ، أو هي قولة بروميتي : « انّي لا أحبّ الانسان ، بل أحبّ فيه النّار التي تلتهم نفسه » .

ففي ضمير العالم أعزّ كنز يسعى إليه العالم ذاته ، وهذا ما نسيه أو تناساه العالم الغربي المعاصر اذ هو عند غزوه للفضاء والزّمن والمادّة كان فيه نداء التأمّل أقلّ من دعوة الفعل ، ونداء النّظريّة أضعف من نداء العمل ، وصوت الضّمير أخفت من صوت العلم ، فانقلبت الأوضاع وانعكست العلاقات بين الانسان والكون ، فبينما كانت في القديم الغلبة للتأمّل والتّفكير على العمل ، قد صار الفعل في الغرب المعاصر انعكاسا للفكرة ، وصار الانسان بتطبيقه لاكتشافات العلم يرمي إلى مدّ سلطانه على الفضاء وعلى الطّاقة كي يكون المهيمن على طبيعة حديثة جديدة ... وسادت اليوم صورة الآلة — الانسان التي وضعتها التقنية والتّكنولوجيا بعينها السّحريّة وحافظتها الالكترونيّة وعديد أعضائها النّاقلة للحركة والطّاقة ...

وصارت الفكرة الطاغية هي فكرة الشّرح والتّفسير أي الربط بين المبدأ والنّتيجة بضمنية لها قيمتها وتهدف إلى غاية معيّنة ، وأراد بعض التيّارات في التّفكير أن تفسّر الأحداث الاجتماعيّة انطلاقا من أسس هيكليّة تقنية ، ومنذ القرن التّاسع عشر على الخصوص صارت الظّاهرة الاقتصاديّة هي المسيطرة لتقييم الأعمال البشريّة ، وتطوّرت مجاري الفكر حسب محاور لم تبق للنّقد مجالا فغرقت ، حسب راي(E. Faure)، في أعماق التّشيّع والمذهبيّة المغلقة والالية البيروكراتيّة التي هي في الواقع رفض للتّطوّر المحوري ... وقد يكون من الأحسن للبشريّة أن تميل عن الشّرح إلى الادراك الشامل والتفهّم وانّما يتمّ ذلك اذا ما وجد توجيه فكري يعاوض حتميّة الارتباط بين المبدأ والنّتيجة ويجعل للتّعليل من بين أوجه الادراك مكانة أقلّ أهميّة وأوضع مستوى وهنا يكون للعلوم الانسانيّة دورها الفعّال ، وهنا هي يمكنها أن تعدّل الوضع وأن ترجع المياه إلى مجاريها ، وأن تقف موقف

العدل مقرّة التّوازن الحتمي بين التأمّل والنّظر من جهة وبين عمل بني البشر والتّطبيقات الماديّة من جهة أخرى .

أي أن سلوك علماء العرب جدير أن يحتذى في هذا الشّأن وحري بالدّرس والتّقدير لما وفق إليه من حسن التّمييز وما اهتدى إليه بادراكه المنزلة البشريّة الحقّ .

محمد سويسي

مواقف القــرآن بــين المــذاهب الاقتصاديــة المعاصــرة

للدكتور : مصطفى محمــود

اخواني وأخواتي من أهل الكتاب أهل الفضل من مسلمين ومسيحيين .

يحلو للكثير أن يفسّروا ما ورد بالقـرآن من لمحـات اقتصاديّـة كلّ على مذهب ... الشيوعي يقول أنّ القـرآن شيوعي والرأسمالـي يقـول أنّ القرآن رأسمـالي ... وكلّ فـرقـة تحاول أن تستثمر القرآن لمصـالحهـا السياسيّـة ..

وفي هذه الدّقـائق القليلـة سوف أحاول أن أشرح كيف أنّ القرآن منهج اقتصادي مستقـل قائم بذاته لا يجوز استثماره من أهل اليمين ولا من أهل اليسـار .

القرآن ليس شيوعيّا ولا رأسماليّا ولا هو بالوسط الحسابي بين الاثنين... انّما هو منهج يجمع بين صفات النّظامين ثمّ يتجاوزهما ويتخطاهما في نظرة أكثر شمولا ورحابة وأكثر تقدّمية .

النّظام الرّأسمالي يقوم على اتاحة أكبر قدر من الحريّة الفرديّة في الكسب ولو على حساب المجموع والنّظام الشّيوعي يقـوم بتحقيق أكبر قدر من المصلحة الجماعيّة ولو على حساب الحريّة الفرديّة .

في النّظام الرّأسمالي القطاع الخاصّ هو الأصل فإذا جاء بعد ذلك تأميم بعض الصّناعات فإنّه يأتي على سبيل الاستثناء .

وفي النّظام الشّيوعي القطاع العامّ هو الأصل فإذا جاء بعد ذلك بعض التّسامح واتاحة الفرصة والحريّة لبعض الصّناعات الفرديّة فإنّه يأتي على سبيل الاستثناء .

بينما عندنا في الاسلام الأمر يختلف : في الاسلام الملكيّة الخاصّة أصل في المنهج الاقتصادي كما أن الملكيّة العامّة أصل ولا يضحى بأحدهما لحساب الأخرى ... كلا الاثنين أصل في النّظام .

وعمر بن الخطّاب اعتبر الأرض المفتوحة بالغزو ملكيّة عامّة ورفض تحليلها للجنود ... كما اعتبر أراضي « الحمى » وهي ما نعرفه باسم الوقف الخيري أرضا ملكيّة عامّة كما اعتبر الثّروات في باطن الأرض ملكيّة عامّة لا يجوز حيازها لفرد وهي ما يسمّى باسم الركاز .

فالملكيّة العامّة أصل في المنهج الاسلامي منذ البداية ... كما أن الملكيّة الخاصّة أصل حافظ عليه الاسلام بقطع اليد ولكن حريّة الكسب الفردي في الاسلام ليست مطلقة بلا قيود كما في الرّأسماليّة وانّما عليها قيود فلا يجوز التكسّب بانتاج الخمور أو التكسّب بالرّبا أو التكسّب بالاحتكار ولا يجوز حبس المال وكنزه أو صرفه في سفاهة أو جمعه من الرّشوة .

« ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكّام لتأكلوا فريقا من أموال النّاس بالاثم وأنتم تعلمون » .

« والذين يكنزون الذّهب والفضّة ولا ينفقون في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم » .

وقد صادر عمر بن الخطّاب كلّ زيادة غير معقولة في أموال ولاته ومنهم سعد بن أبي وقاص وخالد بن الوليد وأبو هريرة وعمرو بن العاصي .

وكان يبيع السلع المحتكرة جبرا من محتكريها بثمن المثل .

والقرآن صريح في تحريمه لتداول المال بين أيد قليلة غنيّة بينما الكثرة محرومة ...

فينبغي ألاّ يكون المال دولة بين الأغنياء .

« كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » .

وهذا المفهوم العصري للطّبقة ، والآيات كثيرة في ذمّ التّرف والمترفين .

« واتّبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه وكانوا مجرمين »

« حتّى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجئرون ... »

ولكن لا يصحّ أن يفهم من ذلك حظر الغنى أو شيوعية التّوزيع ... فالنّاس في القرآن درجات .

« نحن قسّمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدّنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات (أي خلقنا الّذي يتفوّق بعقله والّذي يتفوّق بيديه) ليتّخذ بعضهم بعضا سخريّا (المتفوّق بعقله يسخّر عقله لنفع النّاس بالاختراع والمتفوّق بيديه يسخّر يديه لنفع النّاس بمهارته اليدويّة) . العقل يسخّر اليدين هذه هي الطّبيعة ... وفي آيات أخرى نقرأ :

« الله فضّل بعضكم على بعض في الرّزق » .

« ولكلّ درجات بما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون » .

ذلك أنّ تفاوت الأرزاق هو بسبب تفاوت الأعمال والمواهب والكفاءات ... ولكلّ درجات ممّا عملوا ... وليس هو التّفاوت الرّأسمالي اللاّ معقول بسبب البورصة والاستغلال والمضاربات ؛ والغنى في الاسلام مباح ولكنّه بشرط التّقوى والانفاق ودفع زكاة المال .

وفي الحديث النّبوي « لا بأس بالغنى لمن اتّقى »

« نعم المال الصّالح للعبد الصّالح» .

وفي القرآن كلّ شيء ملك للّه ...

للّه ملك السّموات والأرض ... له ما في السّموات وما في الأرض ؛ للّه المـال والعقّار والأرض والسّمـوات

وانّما نملك ما نملك بالنّيابـة والاستخـلاف

« انفقوا ممّـا جعلكم مستخلفيـن فيـه »

« وآتوهم من مال الله الّـذي آتاكم »

فالمال مال الله ولذلك ينبغي أن يدفع الغنـي حقّ الله زكاة وانفاقا وهو ما نعرفه بالآية باسم الضّرائب والضّمان الاجتماعي .

والقرآن كان صريحا في أن كلّ إنسان لا يملك كلّ كسبه وانّما بعض كسبه فقط « وللرّجال نصيب ممّا اكتسبوا وللنّساء نصيب ممّا اكتسبن » .

ومعنى ذلك أن حريّة الكسب الفردي في الاسلام محدودة بحاجات المجتمع وما تقتضيه هذه الحاجات من ضرائب على الفـرد .

وحينما قرّر الاسلام الزّكاة فإنّه قرّر وشرع في نفس اللّحظة تدخل الدّولة وأقام أول مؤسّسة للضّمان الاجتماعي منذ ألف وثلاثمائة سنة ...

والاقتصاد الاسلامـي بذلك يكون أقرب ما يكون إلى ما نعرف بـاسم « الاقتصاد الموجّـه » .

والاسلام يتميّز على الرّأسماليّة والشّيوعيّة معا في أنّه جمع بين سلطة القانون وسلطة الضّمير في جمع هـذه الضّرائب .

جمع بين التّكليف الجبري والتّكليف الاختياري فالزّكاة تقتضي من رأس المال 2،5 % جبرا ثمّ بعد ذلك يهيب القـرآن بضمير المحسنين ويرغّب في أن يعطـي إلى مـدى ال 99 % من ربحـه اختيـارا فلا يبقـى لنفسه الاّ كفافـة « يسألونك ماذا ينفقـون قل العفـو » ايّ كلّ ما زاد عن حاجتك وكلّ ما زاد عن كفافك اذا أردت أن تفـوز بأعلى الدّرجات في الآخرة ...

وهذا المنهج الّذي يجمع بين التّكليف القانوني وبين التّكليف الاختياري أكرم من أسلوب العسف والمصادرة والتّأميم ونزع الملكيّة ووضع الأموال تحت الحراسة ... وأكثر احتراما لانسانيّة الانسان .

وفرق آخر هامّ بين الاسلام وبين الرّأسماليّة والشّيوعيّة انّ الرّأسماليّة والشّيوعيّة تقومان على فكرة الصّراع ... والصّراع بين الفرد والمجتمع يسوّى في الرّأسماليّة لصالح الفرد ... ويسوى في الشّيوعيّة لصالح المجتمع ... والقوّة المحرّكة للتّاريخ والتقدّم في الشّيوعيّة هي الصّراع الطّبيعي ... وهو عندهم قوّة دافعة وطاقة يستمد منها النّظام اندفاعه إلى الامـام .

أمّا في الاسلام فهذه الفكرة مرفوضة تماما كأساس للبناء الاجتماعي ...

وانّما الأساس عندنا هو العكس ... هو التّكافل والتّعاون والتآلف والتّصالح والتّوافق وليس التّصارع والتواثب والتّناقض والتّبارز .

الاسلام ينطلق من فكرة الصّلح والتّعاون والتّحالف وليس من منطلق الصّراع الطّبقي .

وهو يهدف دائما إلى توازن دقيق بين الفرد والمجموع .

توازن لا افراط فيه ولا تفريط . « لا تظلمون ولا تظلمون » « لا تبخسوا النّاس أشياءهـم » ثمّ في الحديث النّبوي « لا ضرر ولا ضرار » وكلّ شيء في القرآن بميزان « هو الّذي أنزل الكتاب بالحقّ والميزان » « والسّمـاء رفعها ووضع الميزان » « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » .

التّوازن الدّقيق بين جميع المصالح هو هـدف المنهج الاسلامـي .. لا تطغى مصلحة على مصلحة ولا تسوى مصلحة لحسـاب مصلحـة .

لا يضحّـي بالفرد وحريّته من أجل المجموع كما في الشّيوعيّة ... ولا يضحّـي بالمجموع من أجـل اثراء قلّة من الأفراد كما في الرّأسماليّة .

وحريّة الفرد وأمنه وكرامته في القرآن لها قيمة مطلقة « من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل النّاس جميعا ومن أحياها فكأنّما أحيا النّاس جميعا » .

لا يجوز قتل فرد واحد ظلما بحجّة أي ثورة اجتماعيّة أو انجاز اجتماعي مهما بلغ هذا الانجاز لأن قتل فرد واحد ظلما يساوي قتل الانسانيّة كلّها وهدم النّاموس ...

وهذا تقييم للفرد لا نجده حتّى في ميثاق حقوق الانسان ... ولا نجده في أي نظام رأسمالي أو شيوعي حيث الانسان يستهلك ويلقى بعد أن ينتهي دوره الاجتماعي .

الانسان في جميع نظمنا الأرضيّة حقيقة نسبيّة ولكنّ الانسان في القرآن حقيقة مطلقة .

قتل فرد ظلما يساوي ظلما قتل الكلّ ... لأن الفرد يحتوي داخله على الحقيقة الكليّة .. مستوى رفيع من احترام الانسان . فرق آخر هامّ جدّا في المنهج الاسلامي ...

انّ الاسلام يرفض الغوغائية ويرفض الانحدار إلى تملّق الأغلبيات والاكثريات .

ظاهرة تملق العمّال والفلاّحين بالحقّ وبالباطل من أجل الكسب السّياسي لا يلجأ إليها الاسلام .

ونحن نقرأ في أكثر من مكان في القرآن ادانة صريحة لأغلبيّة ولأكثريّة .

« أكثر النّاس لا يعلمون » « أكثر النّاس لا يؤمنون » « بل أكثرهم لا يعقلون » « وما أكثر النّاس ولو حرصت بمؤمنين » « إن يتّبعون الاّ الظن وإن هم الا يحرصون » .. « ان هم الاّ كالأنعام بل هم أضل » .

فالصّفوة من أولي الألباب هي الّتي يجب أن تحكم وليست البروليتاريا ... ومن باب أولى تكون ديكتاتوريّة البروليتاريا مرفوضة أكثر .

وقد نهى القرآن عن الدّكتاتوريّة بجميع الأشكال سواء كانت ديكتاتوريّة البروليتاريا أو ديكتاتوريّة طبقة كما نهى عن الجبروت والطّغيان وعبادة الحاكم .

والله يقول للنّبي وهو من هو في كماله وصفاته « ما أنت عليهم بجبّار » « فذكر انّما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر » — وهو يأمرنا بالأخوة « انّما المؤمنون إخوة » .

وألا نعبد بعضنا بعضا . « لا يتّخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله » . « وقضى ربّك ألاّ تعبدوا الاّ ايّاه » . وينهانا القرآن عن العنصرية والتّفاضل على أساس الدمّ والعرق فكلّنا من نفس واحدة .

« هو الّذي خلقكم من نفس واحدة » . « إنّ أكرمكم عند الله اتقاكم » . بالتّقوى يتفاضل النّاس وليس بالدمّ الأزرق واللّون الأبيض .

وقد جعل الاسلام من بلال الحبشي وصهيب الرّومي وسلمان الفارسي عنصرا واحدا .

وقال النّبي عليه الصّلاة والسّلام « سلمان من آل البيت » .

والاسلام يجمع في منهجه بين المنطق الشّكلي وبين المنطق الجدلي — والمنطق الشّكلي أو الصّوري هو المنطق الأرسطي الّذي يقول بثبات الأشياء ... الشّجرة هي اليوم شجرة وغدا شجرة — انّ المنطق الجدلي أو المنطق الهيجيلي فهو المنطق الّذي يقول بالتّفسير الدّائم القائم على التّناقض والتّضاد .. فكلّ شيء يحمل بذرة فنائه فيه .

والاسلام يشتمل على المنطقين ويسمح بالمنطقين فهو يقول بالأصول العقائديّة الثّابتة فالله واحد أحد وهو لا يموت ولا يصبح اثنين وهو يقول أيضا بالاجتهاد والتّدبّر والتفهّم والنّظر في الفروع والتّفاصيل ...

« قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » لا تحجير ولا جمود بل أمر بالنّظر والتفهّم واستقراء نواميس التطوّر من الطّبيعة والحياة .

فالدّين عندنا يشتمل على المحافظة والانطلاقة .. على الثّابت والمتغيّر ، على القديم والجديد ؛ فهو يعطينا الاصالة والمعاصرة معا .

وليس صحيحا أن الاسلام هو الوسط الحسابي بين الرّأسماليّة والشّيوعيّة لأن الاسلام يعطي حسنات النّظامين ثمّ يتفوّق عليهما ويتخطّاهما بما فيه من ثراء خاصّ وعطاء خاصّ .

فإذا كانت الملكيّة الخاصّة هي الّتي يدور عليها فلك الرّأسماليّة .

وإذا كانت الملكيّة العامّة هي الّتي يدور عليها فلك النّظام الشّيوعي .

فإنّ الاسلام يحتوي في أصل منهجه الاقتصادي على الملكيّة الخاصّة والملكيّة العامّة كأساسين في المنهج ... القطاع الخاصّ والقطاع العامّ لكلّ منهما وجود حقيقي في الاسلام لا يطغى واحد على الآخر ... ولا ينمو واحد على حساب الآخر. الاسلام يعطي الموازنة الدّقيقة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع .

ونحن نرى هذه الموازنة الدّقيقة في الحديث النّبوي الصحيح الّذي يقول فيه نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام « انّ قوما ركبوا سفينة فصار لكلّ منهم موضع فنقر رجل منهم موضعه بفأسه فقالوا له ماذا تصنع قال هذا مكاني أصنع فيه ما شاء أن منعوه نجا ونجوا وان تركوه هلك وهلكوا » .

موازنة دقيقة بين حريّة الفرد الّذي يريد أن يخرق السّفينة ويقلعها كما يشاء ... وبين مصلحة الجماعة الّتي تتوقّف على تلك الحريّة .

ولكن الاسلام يضيف إلى هذه المجادلة شرطا لا نجده في كلا النّظامين الشّيوعي والرّأسمالي ... هو اعتراف بكرامة الفرد لدرجة اعتباره قتل فرد واحد ظلما يساوي قتل الكلّ وهدم النّاموس .

ثمّ رفضه للغوغائيّة وتملّق الأغلبيّة على حساب الحقّ والعدل .

ورفضه للدّيكتاتوريّة والحكم المطلق ورفضه للعنف والتعسّف كوسيلة لتحقيق العدل ثمّ هو يضيف إلى الانفاق الاجباري بالزّكاة انفاقا آخر اختياريّا بتحريك الضّمير والأخوة والشّعور عند المواطن .

واشباع الحاجات الرّوحيّة هدف تتميّز به الأديان على النّظم الاقتصاديّة الماديّة ... فالنّظم سواء كانت رأسماليّة أو شيوعيّة لا تهدف الاّ إلى المصالح الماديّة ولا تحكم الاّ بناء على أرقام وخطّة وواقع مادي مرسوم ثمّ لا شيء خارج ذلك ...

أمّا الدّين فهو يهدف إلى الاشباع المادي والاشباع الرّوحي معا .

ولهذا تفلس النّظم الماديّة مهما حقّقت من رخاء مادي ونرى في السّويد وأمريكا وروسيا أعلى معدّلات للانتحار والجنون رغم توفّر الضّمانات الماديّة للمواطن ورغم الحريّة الجنسيّة بلا كبت لأنّ البطن شبعت ولكن الرّوح ما زالت عطشى ... هناك عطش روحي حادّ يلقى بالشّباب إلى المخدّرات والجنون والانحلال والشّذوذ والانتحار ...

وهذا هو الخواء الذي لا يملؤه الاّ الدّين والعقيدة والايمان باللّه والخلود .

وهو ما يعطيه الدّين ولا تستطيع أن تعطيه رأسماليّة أو شيوعيّة أو أي نظام اقتصادي ...

والدّين يقدّم الاصلاح المادي في اطار روحي والمؤمن يبني مستشفى أو يعمل في المصنع كأنّه يصلي لأن العمل عنده عبادة يقدّمه إلى الله كما يقدّمه إلى النّاس فهو يتقابل مع الرب ومع العبد في وقت واحد .

يقول نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام « أن الصدقة تقع في يد الله قبل أن تقع في يد السّائل » .

فالمحسن يتعامل مع الله باحسانه كما يتعامل مع العبد .

يقول القرآن « وابتغ فيما آتاك الله الدّار الآخرة » والاسلام لا يفصل بين ما هو مادي وما هو روحي .

« أرأيت الّذي يكذب بالدّين فذلك الّذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين » .

انّ البخل بالمادّة هو الكفر بالله في ذات الوقت هنا يضع القرآن ما هو مادي وما هو روحي في سبيل واحد .

ولذلك نقول أن الاسلام ليس مجرّد وسط حسابي بين الرّأسماليّة والشّيوعيّة ... وانّما هو نظام مستقلّ يجمع حسنات الاثنين ثمّ يضيف من عنده ثراء وعطاء وكرامة وقيمة وقوّة بلا حدود للانسان .

والوسطيّة في الاسلام في الآية . « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

لا يصحّ ان تفهم فهما سطحيّا على أنّها وسطيّة بالمعنى الحسابي ... وإنّما هي وسطيّة بمعنى أعمق بالمعنى الّذي يجمع بين النّقيضين كما تكون الشّجاعة وسطا بين الجبن والتهوّر وهي في الحقيقة تركيب جدلي يجمع بين حسنات هذين النّقيضين فيجمع بين حذر الجبان وبين اقدام المتهوّر في مركّب خصب .

ثمّ أن هذه الوسطيّة تعني شيئا آخر في الاسلام هو صراط الاعتدال بين التطرّف في أقصى الاتّجاهين ... فليس في الاسلام يمين ولا يسار ... وإنّما فيه الصّراط المستقيم صراط الاعتدال من خرج عن يمين هذا الصّراط ومن خرج عن يساره فقد انحرف فليس على يمينه ولا على يساره الاّ الباطل والقرآن ينهانا عن الانشقاق إلى فرق وطوائف واتّجاهات وسبل ... وانّما هو سبيل واحد .

وبهذا المعنى من الاعتدال يصف القرآن عباد الرّحمان بأنّها هؤلاء الذين « اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكانوا بين ذلك قواما » .

وهذه الوسطيّة نجدها في الشّريعة الاسلاميّة بين عدل اليهوديّة الصّارم اليد باليد والعين بالعين وتسامح المسيحيّة الأقصى في « من ضربك على خدّك الأيمن فأدر له الأيسر .. »

فنجد الشّريعة الاسلاميّة تعطيك الحقّ في أن ترد الضّربة بمثلها ولكنّها تدعوك إلى العفو وتقول لك أنّه أحسن ... « إدفع بالّتي هي أحسن السيّئة » ولمن صبر وغفر أن ذلك لمن عزم الأمور .

وبين ناموس العدل وناموس التسامح تقع الرّحمة لتجمع بين العدل والمحبّة معا في تركيب وسطى جامع هي وسطية الاسلام .

وهذا موقف الاسلام وموقف القرآن بين الاتّجاهات والمذاهب وبين اقتصاد اليمين واقتصاد اليسار وبين معسكر الشّرق ومعسكر الغرب .

د. مصطفى محمود

وجهة نظر حول فكرة التاريخ في الاسلام

محسن العابد

1

ان وجهتي في هذا البحث ، هي توضيح فكرة التاريخ التي تضمنها الاسلام . وهذا يعني ، الكشف عن نوع المسلك الاسلامي للتاريخ . ولا شك ان القيام بهذه الدراسة ، قد تكون ذات اهمية بالنسبة لمجتمع — المجتمع الاسلامي — قد بدأ يحس ويشعر بأن هناك شيئا ما قد اخطأ السير في التاريخ الاسلامي ، اي ان هناك مشكلة اساسية حلت بالذات الاسلامية لا نعرف عمقها التاريخي بالضبط .

ومنذ القديم حامت عدة آراء ، حول معرفة اصل الداء والانخرام الذي اصيب به المجتمع الاسلامي ، وبالتالي كادت معظم تلك الاراء والتفسيرات تتفق على ان التزمت والمحافظة على عبودية النماذج الفكرية العتيقة ، والقوالب المذهبية التي ظهرت خلال العصور الاولى ، هو منشا البلاء (1) .

ولمدة طويلة من الزمن — يمكن ان نسميها بعصور القطيعة — ظلت فكرة التزمت والتقليد تلقن الاجيال الاسلامية بأن مقاصد القرآن الشرعية ، ونظرته نحو الانسان والحياة والوجود ، قد شرحت بوضوح وقوة مرة واحدة

(1) أنظر مثلا توفيق الطويل ، قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط. 2 مصر 1947 .

واخيرة من قبل فقهاء القرون الثلاثة الاولى للاسلام . وان شروحهم وابحاثهم قد ابيدت بواسطة الاجماع الذي لا يمكن معارضته ، ولذلك فان اطلاق الاجتهاد الحر حول مصادر التشريع الاسلامي لا يمكن قبوله بأية حال .

دون شك ، ان هذا الحصار الفكري الذي اقامه التزمت حول المجتمع الاسلامي ، لفترة طويلة من الزمن ، قد احدث في المجتمعات الاسلامية انعكاسات سيئة أضرت بنمو الفكر الاسلامي ومنعته من التعبير والايضاح عن الغايات الالهية التي قدمها الله للجنس البشري في كتابه العزيز . ولم يعد المجتمع الاسلامي في التاريخ معبرا عن رسالة القرآن ، بل اصبح مجتمعا مخذولا ومخدرا بدفىء التصوف (2) منطويا على نفسه ينشد اغاني الحياة الاخرة . ومعللا جهله وبؤسه بمشيئة الهية حلت به .

وفي هذا المناخ الفكري ، حاول بعض الدارسين الغربيين للفكر الاسلامي ان يعللوا اسباب تأخر المجتمع الاسلامي بتعليلات كانت مخطئة من حيث الاساس . واعني انها تعليلات اقيمت على مجموعة من فرضيات ليس بينها وبين واقع القرآن من صلة . ومن هذه التعليلات مثلا القائلة : « ان تعاليم الاسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق ، وانها تبعا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفكر ، ولم تنتج الا انحلالا موغلا واستبدادا ليس له مدى ، في حين ان المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والاداب وبعثت العلوم بعثا قويا ، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها ؟ ! » (3) .

ان هذه التعليلات والتفسيرات الغربية لم تقف عند هذا الحد ، بل نراها قد تجاوزته إلى اعتبارات عنصرية قدر لها ان تجد سبيلها إلى ميدان العلم ،

---

(2) محمد عبده ، رسالة التوحيد تحقيق محمود أبو رية ، دار المعارف بمصر ط. 4، 1971 ، ص 73 .

(3) انظر مثلا :
1. V. Cousin. Cours de l'histoire de la philosophie. Paris 1841. II pp. 48-49.
2. Schmidt, origine et évaluation de la religion. Paris. Crasset. 1913 p. 34.

والدين ، والسياسة . واخذت المفاضلة بين الأجناس تضفي على العرب اوصافا لم يقم عليها دليل من بحث او دراسة موضوعية (4) . فقيل مثلا : ان العقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض ، او مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق (Esprit séparatiste) لا جمع وتأليف . ومن العبث ان نلتمس لديهم ا راء علمية او دروسا فلسفية ، خصوصا وقد ضيق الاسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري ، واضحي الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة (5) .

لا نريد هنا ان نناقش لا هذا ولا ذاك ، فهذا ليس من اغراضنا في هذا البحث (6) ، وانما قصدنا الاشارة إليها حتى نتبين مبدئيا ما كان لظاهرة التزمت من التجني والافتراء على الاسلام اولا ، ومغالطتها للمجتمع الإسلامي في تراثه ثانيا ، وما كان لبعض الافتراضات الاجنبية من سوء فهم وتقدير لروح الثقافة الاسلامية ثالثا .

دون شك ان سوء فهم هؤلاء لروح القرآن ، كان ناتجا عن عدم ادراكهم لحكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج .

كان من المفروض على هؤلاء ، ان يفهموا اولا التجربة الاجتماعية التي ينطوي عليها الاسلام فهما واضحا وسليما . ثم ينظر إليها لا من حيث ما لها من منافع بالنسبة لقوم او مضار لغيرهم ، ولكن من حيث قصدها الاكبر

(4) ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه دار المعارف بمصر 1962 ، ط. 2 ، ص 15 .

(5) نفس المصدر السابق ص 16 نقلا عن :
Gauthier. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, l'esprit sémitique et l'esprit aryen. Paris 1923. p. 66.

(6) نقشت هذه الآراء من قبل وجهات نظر مختلفة انظر مثلا محمد عزيز الحبابي ، من المنغلق إلى المنفتح ترجمة محمد برادة ، مصر 1971 ؛ ابراهيم مدكور نفس المصدر ؛ علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف مصر 1966 ، ط. 4 الجزء الأول :
G. Dugat. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris 1878.

الذي يجري شيئا فشيئا في الحياة الانسانية عامة (7) . وبالاضافة إلى هذا ان احكام هؤلاء على الثقافة الاسلامية ، كانت احكاما مبتورة ومنقوصة ، وذلك لان الاثار الفلسفية الاسلامية لم تدرس اذاك — وحتى الان — الا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة (8) .

والنتيجة ، ان هذه الافتراضات وغيرها قد احدثت مناخا فكريا ساعد كثيرا على احداث نوع من النفرة والاشمئزاز من الدراسات الاستشراقية ، والشك في كل ما يقوله الفكر الغربي عن الثقافة الاسلامية . وهذا بالرغم من الخدمات الهامة التي قدمها الكثير من المستشرقين للثقافة الاسلامية في جميع اطوارها التاريخية . وهذا امر لا ننكره ، ان هؤلاء خدمونا كثيرا ، وقدموا لنا الحلول العلمية بمختلف انواعها للخروج من الازمة الفكرية والعقائدية ، والاجتماعية التي تعاصرنا الان .

ونأمل ان يكون المنتصف الثاني من هذا القرن ، بداية مراجعة وعودة من جديد إلى تقرير ا راتنا بانفسنا في الاعتقاد ، وفي فلسفات الحياة دون ان نهمل اصولنا العقائدية والفكرية التي لم تزل محافظة على عناصر قوة الحياة في التاريخ .

2

وبذكرنا لهذه الملاحظة ، يحسن بنا ان نوضح نقطة هامة كثيرا ما وقع الالتباس حولها . ونعني بها كلمة « الثقافة التاريخية » . نلاحظ جانبا هاما من علماء الاسلام المعاصرين ينظرون إلى الثقافة التاريخية نظرة ريبة وشك باعتبار انها طريقة غير موصلة إلى اثبات الحقائق (9) . وهذا خطأ في فهمهم

(7) اقبال ، تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة 1955 ، صـ. 192 ، سيد أمير علي روح الاسلام ترجمة عمر الديراوي ، دار العلم للملايين بيروت ط. 1 ، 1961 صـ. 392 وما بعد .

(8) G. Tennemann. Manuel de l'histoire de la philosophie (trad. par V. Cousin). Paris 1839. II p. 358-59.

(9) محمد أحمد خلف الله ، الفن القصصي في القرآن ، ط. 2 مصر 1957 ، صـ. 20—61 ، المنار جزء 1 صـ. 339 .

للمقصد القرآني من ايراده لتلك الاشارات التاريخية . وخطأ ثاني ارتكبه هؤلاء عندما خلطوا بين التدوين التاريخي ، والتأليف التاريخي . فالاول هو مجرد استيعاب اخبار الماضي وجمعها في صفحات الدفاتر مقتصر على تعليل الاحداث تعليلا جزئيا ، منفردا ومقيدا بزمان ومكان كما هو الحال في التاريخ العادي ، مثل علم الاخبار والسير والتراجم . اما النوع الثاني هو المعنى الباطني للتاريخ الذي يعتمد على تعليل الكائنات تعليلا يتجاوز قيود الزمان والمكان ، حتى يتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية . وفي هذا الحال يقرر ابن خلدون : « اذ هو في ظاهره (اي التاريخ) لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، والسوابق من القرون الاول ... وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات » (10) . وخطأ ثالث نلاحظه عند هؤلاء في تأكيدهم على ان : « المعاني التاريخية من حيث هي معاني تاريخية لا تعتبر جزءا من الدين أو عنصرا من عناصره المكونة له (11) ... وان القصة التاريخية في القرآن قصة أدبية يقصد منها غير ما يقصد من التاريخ وتعرض غيز ما يعرض التاريخ و...و... » (12) . ورأيهم في ذلك : « ان المذهب الذي جرى عليه القرآن مذهب أدبي مقرر » (13) . وحجتهم في هذا الاكتشاف قول القدماء به ، ومن تلاهم من المصلحين . ومن ذهب خلاف ذلك فهو زنديق وملحد و ...

ان هذه الاحكام الفجة ، المقامة على قوالب مذهبية لا تفيدنا بشيء في واقعنا المعاصر . وليست هي أيضا بمنهجية جديدة كما يدعي اصحابها . بل هي عودة إلى عهد المهاترات واسار المخيلة الاسلامية في مذهب ادبي مقرر .

منذ القرن الرابع الهجري بدأ الشك يتطور ويزداد بنيات المؤرخين وبالثقافة التاريخية، وذلك لما حاول هؤلاء التحرر من الاشراف الديني المترمت (14) مع

(10) المقدمة تحقيق علي الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، ط. 1 . 1957 ج. 1 ص. 209 .
(11) محمد أحمد خلف الله نفس المصدر ، ص. 44 .
(12) المصدر السابق ص. 129 .
(13) نفس المصدر السابق ص. 324 .
(14) لقد اتهم المسعودي من قبل أهل السنة بالاعتزال ، لا لشيء الا انه حاول أن يبحث في كتابه « مروج الذهب » ظواهر العالم المادي كافة ضمن نطاق التاريخ . انظر أيضا السبكي « طبقات الشافعية » القاهرة 1324هـ. ج. 2 ص. 307 ، ياقوت ، ارشاد . القاهرة ج. 13 ص. 90 .

العلم ان دراسة السنة في عهودها الاولى ، لم تجد اقوم سبيل في تصحيح اوضاعها احسن من المنهجية التاريخية التي امدتها بطرائق نقدية خلصتها من شوائب كثيرة . والقرآن نفسه يؤكد على ان « التاريخ » المعبر عنه بـ« ايام الله » هو مصدر من مصادر المعرفة الانسانية . ولكي يؤكد القرآن هذا المعنى في نفوس المسلمين ، نرى آياته دائبة الاشارة إلى الامم الماضية ، داعية إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وفي حاضرهم (15) . ومن ذلك قوله تعالى : « ولقد ارسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله ان في ذلك لآيات لكلّ صبّار شكور » (16) .

من سيوصلنا إلى ادراك المقصد القرآني في هذه الاية وامثالها ؟ هل النثر الفني او المذهب الأدبي وحده ؟ انا لا اعتقد ذلك ، بل المعنى الباطني الكامن في منطق التاريخ العلمي ، هو الذي سيرشدنا عن طريق النظر والامعان إلى بيان الاية الدالة على ان المقصود من البعثة واحد في حق جميع الانبياء عليهم السلام ، اي ان يسعوا في اخراج الخلق من ظلمات الظلالات إلى انوار الهدايات (17) . وفي ايام الله يكمن المعنى الخفي في التاريخ . وفي المثل : من ير يوما ير له معناه ، من رؤي في يوم مسرورا بمصرع غيره ير في يوم آخر حزينا بمصرع نفسه . وايام الله في حق موسى عليه السلام : منها ما كان ايام المحنة والبلاء وهي الايام التي كانت بنو اسرائيل فيها تحت قهر فرعون ، ومنها ما كان ايام الراحة والنعماء مثل انزال المن والسلوى وانفلاق البحر وتضليل الغمام (18) . والمعنى المقصود من هذه الايام هي الموعظة بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ، فالترغيب والوعد ان يذكرهم ما

(15) اقبال ، نفس المصدر صـ. 159 .
(16) سورة ابراهيم ، 5 .
(17) فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ط. مصر 1932/1357 ج. 19 صـ. 83 .
(18) المصدر السابق صـ. 84 .

انعم الله عليهم وعلى من قبلهم ممن ا من بالرسل في سائر ما سلف من الايام ، والترهيب والوعيد ان يذكرهم بأس الله وعذابه وانتقامه ممن كذب الرسل ممن سلف من الأمم فيما سلف من الايام ، مثل ما نزل بعاد وثمود وغيرهم من العذاب ، ليرغبوا في الوعد فيصدقوا ويحذروا من الوعيد فيتركوا التكذيب (19) .

ان الهدف الرئيسي في هذه الاية وامثالها (20) هو دعوة للعقل الجماعي إلى استعمال حقه في الوجود ، والقيام بوظيفته في عمل تاريخي متواصل . وهي دعوة قد تضمنت مسلكا سديدا لهداية الانسان نحو معرفة ذاته ، والبحث عن آفاق جديدة يفصح فيها عن نفسه معتبرا بأن ايام الله خير سبيل لادراك مهية الحقيقة ، وان الحياة في سيرها صيرورة وتفاعل مستمر ، ووحدة متكاملة بين الماضي والحاضر والمستقبل ، والمرء ليس فريدا وحيدا في الحياة ، وهو لا يعيش ليومه فقط ، كلا ، بل ان له مكانه في مجرى التاريخ ، وتاريخه يبدأ ببداية العالم من قبل ان يخلق هذا المرء بأمد طويل وينتقل به هذا التاريخ خلال عدد من اللحظات العظمى للامل الروحية او ينتهي في لحظة عظمى من الخلاص تحيط بحياة الاجيال المقبلة كافة بشكل حاسم ، وبذلك يصل هذا التاريخ نهاية مطافه في المستقبل حيث تحصى جميع اعمال الفرد وكل ما جناه في حياته ، ولا تغفل صغيرة او كبيرة مما جنى او فعل (21) .

وفي هذه المعاني جاء القرآن مؤكدا على أمثلة من التاريخ الغابر ، وعظاته . فذكر باطنات بعض حوادث الأمم والشعوب السالفة ، وذلك للتأكيد على العبر الدينية التي تنطوي عليها (22) . ولذلك قد أكد القرآن على علاقته بما في الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ، وأن الاسلام والرسول يتبعان

(19) المصدر السابق ص. 84 .

(20) انظر مثلا سورة الاعراف ، 34 ، 181—183 ، سورة آل عمران 137 ، 140 .

(21) ف. روزنتال ، علم التاريخ عند المسلمين ترجمة صالح احمد العلي ، مكتبة المثنى بغداد 1963 ص. 38 .

(22) ع. الدوري ، علم التاريخ عند العرب ، ط. بيروت 1960 ص. 18 .

ملة ابراهيم . وعلى المسلمين ان ينظروا ويتأملوا في عاقبة الذين من قبلهم ، وكيف كان مصيرهم عندما اهملوا مقاصد «ايام الله» واتبعوا هواهم .

وفي هذا المعنى كانت القصة القرآنية طريقا ومنهجا لتدريب العقل على فهم الماضي والسعي إلى ادراكه باعتبار ان الحياة وحدة متكاملة ، وان المواقف المتخذة من الماضي تتأثر بمعتقدات الحاضر وآمال المستقبل ، كما تتأثر هذه بتلك (23) .

والقصة القرآنية بهذه الصفة تكون مثار اهتمام العقل بالتاريخ في مضمونه الباطني ، وعاملا فعالا في تكييف نظرة المسلم وتعيين اتجاهه بالنسبة إلى الحياة بكاملها ماضيا وحاضرا ومستقبلا .

وفكرة يوم القيامة بمعناها القرآني ، يمكن ان تطبق مباشرة على تقدير اعمال الحاضر ، من حيث ان المرء يحاسب في الاخرة على كل ما جنت يداه في هذه الدنيا وان كل ما يعمله اليوم مسجل عليه ولن ينسى ، وبذلك اكتسبت كافة اعمال البشر سيمة الخلود ، وكان ذلك دافعا واضحا للتذكر وتسجيل الاعمال (24) .

وعلى اية حال ، فان خلاصة ما نريد ان نثبته هنا ، هو ان الاسلام دين يعتبر التاريخ أساسا في عقيدته (25) . ويعرض فلسفة تضع نظما وقوانين لسير الانسان وسعادته والمجتمعات وتقدمها ، والبشرية ومصائرها . والقرآن في هذه المعاني يؤكد على ان العامل الأكبر في تقرير مصير الافراد والأمم والدول هو الايمان المتصل صلة وثيقة بالأخلاق ، فالاخلاق هي القانون الذي يسير

---

(23) انظر تفسير ماهية هذا الادراك من الوجهة التاريخية العلمية ، ق. زريق ، نحن والتاريخ ، دار العلم للملايين بيروت ط. 2 1963 صـ. 49–63 .

(24) روزنتال ، نفس المصدر صـ. 49 .

(25) قارن السيوطي ، الاتقان ط. القاهرة 1317 ج. 2 فصل 65 صـ. 127 ، طاشكبري زاده ، مفتاح السعادة ، ط. حيدر اباد 1328 ج. 2 صـ. 364 .

البشرية ، ففيه تسعد البشرية ويزدهر المجتمع ، او تشقى وتتفكك ، والاخلاق هي السلوك المتصل بالمثل العليا (26) .

وبعد كل هذا، اريد ان أؤكد بوضوح : ان القرآن لم يكن كتاب تاريخ بالمعنى الذي نجده في سفر التكوين في التوراة بل هو قبل كل شيء كتاب تشريع ورسالة متجددة بتجدد الحياة ، وهدفها الرئيسي هو ان توقظ في نفس الانسان شعورا اسمي بما بينه وبين الخالق وبينه وبين الكون من علاقات متعددة (27) .

وهكذا يمكننا ان ندرك بوضوح ان القرآن لم يكن في تفسيره موقوفا على منهج معيّن . فطريقة الاصوليين واللغويين والأدباء غير كافية لبيان المقاصد الخفية في القرآن ، كما ان هذه المناهج لم يكن في امكانها وحدها تزويد التفكير الاسلامي المعاصر بعنصر المرونة والحيلولة دون تجميد قوالبه .

ان روح الاسلام رحبة وفسيحة ، بحيث انها تكاد لا تعرف الحدود ، وهي تشجع على تتبع الحقيقة واستقصائها ، دون التزام مذهب او طريقة معينة او محددة . وفي هذا الغرض تجد ان القرآن يؤكد مرارا وتكرارا ، على ما للتقليد وتصديق ما يسميه الانسان من المأثورات (Les traditions) من خطر كبير في افساد تفكيره وحكمه على الاشياء . ولهذا نعى القرآن بشدة على الذين يجمدون على ما كان عليه الاباء والاسلاف من تفكير ورأي ، فيمنعون بذلك عقولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول إلى الحقيقة « واذا قيل لهم اتّبعوا ما انزل الله ، قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا أو لو كان ءاباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (28) .

(26) صالح أحمد العلي ، تفسير التاريخ ، مجلة الكتاب ، منشورات مكتبة النهضة بغداد ، الكتاب الخامس ، دون تاريخ ص. 18 .
(27) اقبال ، نفس المصدر ص. 15 .
(28) سورة البقرة ، 170 .

ان هذا اللوم الشديد من القرآن على التقليد والجمود على ما كان عليه الاسلاف ، له قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقة القائمة على أساس صحيح (29) .

ولزيادة الايضاح ، ان هذه المعرفة الحقة لا يمكن لها ان تنظر إلى موضوع الدين الاسلامي كأمر جزئي ، يمزق إلى مقاطع وموضعات حقلية منفردة . فهذا المفهوم يقضي بخطا النظرة وقصورها . فالدين الاسلامي ليس فكرا مجردا فحسب ، ولا شعورا مجردا ، ولا عملا مجردا ، بل هو (الدين الاسلامي) تعبير عن الانسان كله (30) ، وهو سعي صادق صحيح يستهدف الشعور الانساني ، هو في جوهره تجربة (31) . ولهذا يجب على المنهجية التاريخية وغيرها ، عند تقديرها للدين ، ان تعترف بوضعه الأساسي ، ولا مناص لها من التسليم بأنه له شأنا جوهريا في التأليف بين ذلك كله تأليفا يقوم على التفكير .

وفي هذا المنطلق نجد ان الرسول عليه السلام قد التمس الاسس العقلية للاسلام ، لتوجيه الجماعة الاسلامية وجهة صحيحة نحو البناء والخلق ، داركا عن وعي : ان الحياة بالنسبة إلى الانسان ومجتمعه ، كانت في جميع مراحلها ، وفي كل لحظة ، خلقا او انبثاقا لأمر جديد على أساس من تراكم الماضي . ولهذا كان دائما يدعو ربه فيقول : « اللهم اهدني لما اختلفت فيه من الحق باذنك » (32) .

وعمليا ان الرسول قد ادرك الوجود التاريخي ادراكا كليا ، ولكنه لم يكلف نفسه بأن يكون المؤرخ او المدون للتاريخ . وانما وضع لنا الاطار الذي علينا ان نملأه بما نكتشفه من احداث وما نصنفه من عمليات (33) .

---

(29) محمد يوسف موسى ، القرآن والفلسفة ، دار المعارف مصر 1952 ص. 60 .
(30) اقبال ، نفس المصدر ص. 7 . انظر أيضا انور الجندي ، الاسلام والعالم المعاصر ، بيروت ط. 1 . 1973 ص. 161 وما بعد .
(31) اقبال نفس المصدر ، ص. 210 .
(32) صحيح مسلم – صلاة المسافرين – باب الدعاء في صلاة الليل .
(33) انور الجندي نفس المصدر ، ص. 165 نقلا عن المرحوم علالة الفاسي .

وفي القرن الثامن الهجري ، لما ساد الاضطراب الاجتماعي وفساد التفكير والعقل في المجتمع الاسلامي ، نرى ابن خلدون قد قام بمحاولة جدية ، تهدف إلى اعادة الاعتبار للتاريخ الاسلامي على اسس عقلية منهجية استوحاها من القرآن « ونحن الهمنا الله إلى ذلك إلهاما واعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره (34) ... ولي الفضل لاني نهجت له السبيل واوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء ... اطلعنا الله عليه من غير تعليم ارسطو ولا افادة موبذان » (35) .

اراد ابن خلدون من خلال هذا الحدس التاريخي الذي تفطن إليه ، ان يفسر لمجتمعه اذاك ، نظرة الاسلام إلى التاريخ في مفهومه الصحيح ، لكن موقفه المبدع هذا لم يلق أي اهتمام في حلقات أهل السنة المتأخرين بل بقي مهملا منسيا إلى ان بعثت نظريته التاريخية من جديد في اوربا بعد ثلاثة قرون من وفاته (36) .

واعتمادا على هذه الملاحظات ، يتضح لنا مبدئيا : ان للاسلام نظرة فريدة للتاريخ ، تطغى على كل تحديد لسببين اثنين : اولا انها مفتوحة على عظمة الخالق التي لا تحد . وثانيا انها ذات صلة متينة بتشعب الانسانية الذي لا يقاس . والاسلام من هذا الوجه ، عبارة عن جوهر مطلق ، وايمان خاص حي متجدد مع كل صباح في قلب كل فرد من افراد المسلمين . وانها لحقيقة مميزة له .

---

(34) سن بكرة ، مثلا يطلق على من يجيء بالخبر الصادق اليقين ، وكذلك معنى « جهينة خبره » فهي اشارة إلى المثل المشهور : عند جهينة الخبر اليقين .

(35) المقدمة ، ج. 1 ص. 208، 269 . والموبذان بضم الميم وفتح الباء فقيه الفرس وحاكم المجوس كالموبذ جمعه الموابذة ، والهاء للعجمة .

(36) انظر فصل ذلك عند :
Flint, Robert. History of Philosophie of history Edinberg 1893 p. 315.
وعن تاثير التفكير التاريخي الاسلامي في كل من هيوم وهردر — صاحب النزعة التاريخية المعاصرة — انظر :
F. Meineke, Die Entstehnung des Historismus Munich. Berlin 1936 Bd II s 459.

. ولهذه الأهمية أرى من الاوفق لتوضيح هذه النظرة التاريخية للاسلام ، وتشخيصها تشخيصا منهجيا ، ان نتوجه رأسا إلى القرآن ونستوضح ما فيه من اقوال صريحة واراء ضمنية تتعلق بعمليات التاريخ ، وغاياته نحو الانسان في هذا الوجود والحياة بوجه عام . وذلك باعتبار ان القرآن هو المصدر الاول للاوضاع الفكرية والثقافية في الاسلام .

3

تتمثل نظرة الاسلام للتاريخ في ثلاثة مراحل :

- أولا : مرحلة العمليات التاريخية التي سبقت بعثة الرسول عليه السلام . وهذا يعني ، ان دين الله الذي هو دين الاسلام لم يبتدأ ببعثة الرسول محمد . وانما بدأ منذ ان خلق الله العالم . ورسالة القرآن هي احدى الغايات الالهية لعمليات التاريخ التي بدأت ببداية خلقه للعالم « الذين ءا تيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون . واذا يتلى عليهم قالوا ءامنا به انه الحق من ربنا انا كنا من قبله مسلمين » (37) .

كل هذه الرسالات السابقة لرسالة القرآن ، هي عمليات تاريخية استهدفت كلها غاية واحدة ، وهي ترويض عقل الانسان وتدريبه على تحمل اعباء مصيره في هذه الدنيا ، وفق قانون خلقي ، ونظام مثالي . وكلما حاول الانسان الفرار من الله في التاريخ الا وحلت عليه رحمة الله ، وانزل إليه الرسالة لتوقظ نفسه من جديد ، وتبعث فيها حرارة الايمان بأن الله وحده الذي يستحق العبادة .

بدأت هذه المحاولات من يوم ان هبط الانسان من الجنة . وهي محاولة قد اشار إليها القرآن في معنى ان الانسان قد ارتفع من الحالة البدائية للشهوة الغريزية إلى شعور بأن له نفسا حرة قادرة على الشك والعصيان وهذا الهبوط

(37) سورة القصص ، 52—53 .

لا يعني بأية حال فسادا خلقيا . بل هو انتقال الانسان من الشعور البسيط ، وهو نوع من الاستيقاظ من حلم استيقاظا مصحوبا بوعي وادراك بأن للانسان صلة علية شخصية بوجوده (38) .

وقصة عصيان آدم لامر ربه ترمز لنا أول احداث الاختيار والحرية . وهذا هو السبب فيما قص علينا القرآن من قصة آدم وكيف ان الله قد غفر له خطيئته الاولى « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم » (39) . وبالاضافة إلى هذا ان معالجة القرآن لنزول آدم من الجنة (40) لم تكن ذكرا لحادثة معينة من احداث التاريخ ، وانما على الأصح يمثل عاملا في حياة البشر على ان لا يبقى جاهلا للنعيم الذي ينشأ عن النمو والأمتداد الخالدين . واحسن بيئة لبناء هذه التجربة عند الانسان هي الارض . فهي أكثر ملائمة لابراز قواه العاقلة .

وهكذا تمت الخطوة الاولى في التاريخ (والحياة موضوعه) والانسان وحاده عن طواعية منه تحمل مسؤولية تطبيق هذه التجربة على الارض إلى حين « ولكم في الارض مستقر ومتاع إلى حين » (41) .

وطبيعي ان هذه المسؤولية التي تحملها الانسان خطيرة وهامة ، وهي امانة عرضها الله على السموات (اي القوى الروحية) ، والارض والجبال (اي العالم الطبيعي) فأبين ان يحملنها واشفقنا منها « وحملها الانسان ، انه كان ظلوما جهولا » (42) . وبذلك القى الانسان على عاتقه اعباء تسيير مصيره بتحد مدرك

---

(38) اقبال ، نفس المصدر ، ص: 99 ، عبد الحميد صديقي ، تفسير التاريخ ، ترجمة كاظم الجوادي ، الدار الكويتية دون تاريخ ص. 133 ، البان . ج. ويدجيري ، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى تونبي ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، مصر 1972 ص. 93 .

(39) سورة البقرة ، 37 .

(40) المقصود بالجنة في هذا المقام « الحالة البدائية » وليست جنة الخلد ، انظر الرازي ، التفسير . ج. 3 ص. 3 وما بعد اقبال نفس المصدر ص. 99 .

(41) سورة البقرة ، 36 .

(42) سورة الاحزاب ، 72 . :

Der Islaminder Gegenwart Fischer Bücherer, 498, Hamburg 1963 s. 19.

ترجم منه فصلين إلى العربية الفصل الاول والثاني في مجموعة بحوث اسلامية ، اشرف عليه نيكولا زيادة تحت عنوان « دراسات اسلامية » دار الاندلس بيروت 1960 ص. 3 30 ، انظر أيضا الترجمة الالمانية في سلسلة :

واع . وهو في هذا الحال ليس مجبرا على أن يعيش في كنف العدل كما تعيش الكواكب دائرة في افلاكها ، الا انه يحاول (43) .

وقيام الانسان بهذه المخاطرة يدلنا على أن هناك ثقة كبرى أودعها الله في الانسان ، لذا يتوجب عليه أن يبرهن على أنه أهل لهذه الثقة . وعلى هذا الأساس اختاره الله ليكون خليفته في الارض « يا داود إنا جعلناك خليفة في الارض ، فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » (44) .

لقد رفعت هذه الثقة الانسان إلى اسمى مراتب المخلوقات ، وهي في نفس الوقت كما أشرنا سابقا قد وضعت على كاهله اعظم المخاطر واكثرها تحديا ، وهي المخاطر التي تلازم هذه المنزلة .

ولذا اضحى لدينا واضحا ، ان هذه الحياة القصيرة ما هي الا اختبار وامتحان للناس ليبيّن كل منهم افرادا وجماعات قيمته (45) . وفي هذا المعنى يؤكد القرآن بصورة جلية «وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم» (46) ، «انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا » (47) ، « الذي جعل لكم الارض مهدا وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون (48) » .

ان هذه الايات وامثالها تعطينا دليلا واضحا ، على ان الارض ليست مكان عذاب لبشرية بدائية شريرة من اجل خطيئة أصلية ارتكبت ، وانما الارض خليقة الهية يتجلى فيها مجد الله عن طريق الجماعة الانسانية المؤمنة

(43) Wilferd Cantivell, Smith; Islam in modern History.
(44) سورة صاد ، 26 .
(45) عبد الحميد صديقي ، نفس المصدر ص. 134 .
(46) سورة الانعام ، 165 .
(47) سورة الكهف ، 7 .
(48) سورة الزخرف ، 10 .

بكتبه ورسله دون استثناء . وهذا التجلى من الله لم يجيء في التاريخ في صورة كائن جسدي كما تزعم بعض المعتقدات المعاصرة .

وهذه الارض قد كيفت وفق تطور قدرات البشر الفكرية وصفاتهم الخلقية . وهذا يعني ان الاسلام لا يعتقد بالخطيئة الاولى او الخطيئة الاصلية ، وهو بذلك يخالف المسيحية وغيرها من الاديان والاراء الفلسفية « ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا مّا تشكرون » (49) . وهذا لدليل آخر على ان الانسان في وسعه ان يتصرف كما يريد ويوجه القوى الطبيعية ويسخرها لمصالحه الدنيوية ، وبهذا يجتث الاسلام فكره الخطيئة التي تولد مع الانسان . والنزعة إلى الاحسان والعمل النافع لمجموع البشر هما الذان يدفعان الحياة إلى النمو والتقدم ، وان الذي يمدهما بالحياة انما هو الامل في ان يتغلب الانسان آخر الامر على الشر .

وانحطاط الانسان ومجتمعه لا يكون بسبب خطيئة آدم ، وانما يكون بسبب الاعمال السيئة التي ارتكبها هو نفسه .

ولذا فالفجور الوراثي والاثم الطبيعي امران غريبان على دبن الله الذي هو الاسلام « كل مولود يولد على الفطرة ، وابواه يهودانه ، او ينصرانه ، ويمجسانه » . وهذا يعني ان كل طفل لبني الانسان انما يولد على الطهر ، وكل انحراف واختلاف بعد ذلك عن طريق الحق والاستقامة ، يرجع إلى خطإ في تربيته والى اعماله السيئة (50) .

وان المجتمع الانساني من الوجهة القرآنية لم يترك وشأنه يلتهم غرائزه وحدها بغير مرشد ومذكر ، بل تعهدتها السماء بنور الوحي من اول يوم . فكان آدم هو أبو البشر هو أول المؤمنين الموحدين واول المتقين الاولين (51) .

(49) سورة الاعراف ، 10 .

(50) عبد الحميد صديقي ، نفس المصدر ، صـ 138 ، محسن العابد مدخل في تاريخ الاديان (1) تونس 1973 صـ 125 .

(51) محسن العابد ، نفس المصدر صـ 125 .

ولقد برأ الله الانسان في هذا العالم وسلمه الرسالة فورا . وبين له وجهته التاريخية في هذه الحياة ، وارشده إلى الصواب وحذره من الخطا . ولكن الانسان كان عجولا ، فأهمل واجبه في التاريخ . ونسي الرسالة واضاعها أو زيفها ، حتى جاء يوم لم تعد فيه الانسانية لتعرف النهج .

وهذا الاخفاق والفشل الذي وقع فيهما الانسان ، لم يكن مجرد رفض للتاريخ ، وانما كان تخبطا في الظلام لمعرفة الطريق نحو التاريخ الصحيح . وتخليصا للانسان من هذا الشك والقلق ، حلت عليه رحمة الله ، وانزل إليه الرسالة مرة ثانية . وهكذا كان وحي آخر ، أو كشف للانسانية عما هي المطالب الخالدة في التاريخ فأرسل الله له نبيا آخر ، لتقويم الاعوجاج التاريخي الذي تعمده الإنسان « ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى » (52) . غير ان الحكاية أعادت نفسها .

ومرة أخرى أهمل المجتمع الانساني ما جاء به الوحي أو نسيه أو شوهه . وهكذا دواليك . وليس من أحد يعلم كم مرة في التاريخ ، اختير أشخاص ليذكروا الجنس البشري بالقاعدة السماوية ، وينذرونها بأهوال الإخفاق في قبولها . وجل ما هو معلوم أن اولئك الاشخاص (الانبياء) كانوا كثيرين ومن شتى الشعوب والاقطار « وكم أرسلنا من نبي في الاولين ، وما يأتيهم من نبي الا كانوا به يستهزءون » (53) .

والواقع أنه كان لكل أمة نذيرها « وان من أمة الا خلا فيها نذير » (54) .

والمهم الذي نستخلصه من هذه الرسالات ، هو المعنى الضمني في دعوتها للعقل الجماعي برفق ولين إلى استعمال حقه في الوجود ، والقيام بوظيفته في عمل تاريخي متواصل . وانقاذه من سطوة الجهل ، ومن غرور الوهم والتواكل .

---

(52) سورة طه ، 122 .

(53) سورة الزخرف ، 7–8 .

(54) سورة فاطر ، 24 .

ورسالة إبراهيم توضح لنا مرحلة هامة ، ظهر فيها الانسان على مستوى رفيع من النقد الذاتي . وهذا يدلنا على ان الانسان أصبح يعي ويدرك ان تلك الاصنام ما هي الا آلهة مزيفة صنعها الانسان من وهم خياله . فثار عليها بعقله وروحه . وهي ثورة تعبر عن أزمة نفسية بأن هنالك شيئا من الخلاف بين الدين الذي أراده الله والتقدم التاريخي الذي يشرف الله عليه .

ومنذ عهد إبراهيم لم يحدث أن نسيت الانسانية بالكلية ، ان الله وحده هو خالق الكون ، وانه هو وحده الذي يستحق العبادة .

وهكذا تمت الخطوة الثانية في طريق بناء التاريخ ، بعد مران وتدريب – استغرق عهودا موغلة في القدم – على النظر في الكون . واعتبار الموجودات فيه بالعقل (55) .

وهذا المنهج الجديد في التفكير قد خص الله به إبراهيم عليه السلام . ومن هنا نفهم أن رسالة إبراهيم كانت مرحلة هامة تقدمت بالانسان إلى إستخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة مباشرا كان أو غير مباشر . وفي نفس الوقت إنها دعوة تمهيدية لتدريب الانسان على إستخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات في عالم الطبيعة ، ليصل إلى معرفة القوانين العامة التي تسير هذه الطبيعة بمقتضاها (56) .

وبعد رسالة إبراهيم بقيت خطوات أخرى تمثلت في رسالة موسى وعيسى عليهما السلام . وكلف موسى بوضع دين الله الذي هو الاسلام موضع العمل ، الا أنه مع توالي الأيام والسنين انحرف بنو اسرائيل عن المسلك السديد ، وأخذوا يعتقدون إنهم شعب الله المختار ، بدلا من أن يدركوا ان كلمة الله ان هي الا رسالة عالمية للجنس البشري قاطبة .

(55) ابن رشد ، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ط. القاهرة 1310 هـ. ص. 2–3 .

(56) أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني ، الانسان والكون في الاسلام في مجلة علم الفكر ، الكويت 1970 ، م. الاول ، العدد الثالث ، ص. 97 – 139 .

وحلت رحمة الله باصلاح هذا الخطأ الشنيع ، فأرسل في الوقت المناسب برسول آخر هو المسيح . ولكن اتباعه ما لبثوا ، لدهشة المسيح نفسه واحتجاجه الصارخ ، ان أخذوا يؤلهونه ، وينسبون إليه وإلى أمه تهما غريبة ، حتى العلاقات الكفرية الفاحشة مع الله ذاته (57) .

وبهذا السلوك المنحرف ترك الانسان التاريخ يسير على هواه ، دون إنقاذ . مظهرا بذلك ضلاله واخفاقه وتخبطه في رفضه المتواصل أو تشويهه للرشاد الاسمي الذي واصل الله تقديمه له ، والذي ليس من شيء ينقذه الا هو .

وبما أن رحمة الله عظيمة ، ومبادرته دائمة . انه ينقذ الموقف بإشارة من عنده ، ويمنح هديه السماوي للانسان . ولقد أنزل رسالته القرآنية على محمد خاتم الانبياء .

وهي دعوة حاسمة ونهائية لعمل الانسان في التاريخ وجاءت في وقت مناسب لتكمل ولتبسط ولتوحد المرحلة السابقة من الرسالات الالهية . وهي بهذا المنهج كانت دعوة القرآن أحدث صورة وآخر صورة « لدين الله » (58) . ، « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت علكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا » (59) . وهذا يعني أن الدائرة الالهية التي هبطت منها الالواح والصحف والكتب الالهية — لتوضيح مسلك دين الله في الحياة — بنزول القرآن قد اقفلت هذه الدائرة نهائيا .

بهذه الطريقة وفي هذا الاتجاه وقع التضمين الحي للقرآن في التاريخ . أي ان دعوة القرآن لم تكن منفصلة منعزلة ، ولا هي نصا جامدا للحقيقة السامية ، بل إنها كما أشرنا سابقا قد كانت موضحة ومبسطة لها . والأمر الهام البناء في هذه المرحلة ، إنما كان هو الحادثة مضافا إليها نتيجتها . وهي تطبيق الحقيقة وتضمينها الحي في التاريخ .

(57) ولفورد كانتول سميث ، الترجمة العربية ، صـ. 305 . والترجمة الالمانية ، صـ. 21 وما بعد .
(58) عبد الغني سعيد ، الاسلام دعوة تقديمية لعالم متطور ، مصر ط. 3 ، 1970 صـ. 89 وما بعد .
(59) سورة المائدة ، 3 .

والنبي محمد عليه السلام ، كان غاية عمليات التاريخ التي بدأت منذ ان خلق العالم . لقد ظهر الانبياء في ازمنة وأقاليم متعددة ، ولاقوا النجاح او الفشل في أداء رسالتهم ابان حياتهم ، غير أنهم لم يوفقوا جميعا في اسباغ صفة البقاء على رسالتهم ، اما الان وقد ظهر الرسول ، فإنه سيكون خاتم النبيين ورسالته آخر الرسالات . ولم يكن الرسول بدعا في الرسل ، بل كان متصلا تاريخيا بسلسلة من الأنبياء . وهو بصورة خاصة خليفة إبراهيم (60) .

والجدير بالملاحظة أن رسالة النبي محمد كانت تقديرا واضحا لقيمة احداث الماضي وتأثيره في توجيه أعمال الحاضر . ومن هذه الوجهة ، يبدو أن الرسول يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوى عليها القرآن الكريم . فللحياة في نظره مصادر أخرى تلائم تجاهها الجديد .

والعناصر الهامة التي نستخلصها من هذه المرحلة هي كما يلي : أولا أن النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها . وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه ، وان الانسان ، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو (61) .

وبهذه الطريقة جاء دين الله ـ منذ ان كان الدين عند الله الاسلام ـ إلى التاريخ في القرن السابع بعد الميلاد ، وبدأ مجراه النهائي الكامل بين الناس كافة .

ثانيا : أن الاسلام لا يعتبر اخلاق حقبة تاريخية ما هي اسمى من اخلاق الحقبة السابقة لها . والمقصود بهذا ، انه لا توجد هناك فكرة النمو الخلقي المحتوم بين المسلمين « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ، ولا تسألون عما كانوا يعملون » (62) .

---

(60) روزنتال ، نفس المصدر ، ص. 40 .

(61) اقبال ، نفس المصدر ، ص. 144 .

(62) سورة البقرة ، 134 .

ومن هذه الاية وأمثالها يتضح لنا أن الاسلام يفسح المجال للحرية البشرية في إختيار الطريق ، طريق التقدم والابداع أو طريق النكوس والانحدار . فالافراد والأمم قد يرتقون أو ينحطون وفقا لاتجاهاتهم وميولهم « من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وِزْرَ أخرى ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (63) .

ان هذه الاية صريحة في ان الانسان والمجتمع متمكن من الخير والشر ، وانه غير مجبور على عمل بعينه أصلا . لأنه قوله : « من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها » إنما يليق بالقادر على الفعل المتمكن منه كيف شاء وأراد ، واما المجبور على أحد الطرفين ، الممنوع من الطرف الثاني فهذا لا يليق به (64) . ومعنى الرسول في هذه الاية ، هو العقل أو الشرع (65) .

ونفهم من هذه الوجهة القرآنية ، ان التاريخ الانساني حركة مستمرة في الزمن ، وهو – من أحد وجوهه – مجموع إختيارات البشر ، انه نتيجة استعمال الانسان ارادته المستقلة بالاضافة إلى حكم الله على هذه الاحكام الارادية . وان مصير الانسان يكتمل بقدر ما يكون عمله قريبا من الصلاح . والصلاح يجب أن يذكر هنا بأنه سبيل الحياة التي تعتبر أن القرآن هو الوحي ، والمجتمع الاسلامي هو التعبير . وهكذا يكون التاريخ – على هذا النسق – نسيج مشترك من حرية الانسان وحكم الله (66) . ويكون الجزاء على قدر العمل « ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » (67) .

---

(63) سورة الاسراء ، 15 .
(64) فخر الدين الرازي ، التفسير . ج. 20 صـ. 17 .
(65) نفس المصدر السابق ، صـ. 173 .
(66) هارولد ، ب. سميث ، مذهب الاسلام في الانسان ، الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة ، جمعها محمد خلف الله ، ط. 2 القاهرة 1962 صـ. 61 .
(67) سورة يس ، 54 .

ثالثا : أن حياة الانسان في هذا الوجود لم تكن ـ من الوجهة القرآنية ـ تمثيلا عابثا لا جدوى فيه ، وحياة الانسان ليست نوعا من التمثيل تقدمه العرائس (Marionnettes) التي تمسك قوة خارجية بخيوطها وتجذبها وتوجه الحركات . وإنما هي أي الحياة عمليات فكرية يقوم بها الانسان بمحض إرادته ازاء مشاكله المتعددة ، والمتجددة من حين لآخر . والانسان في هذه الحياة قد اوتي القدرة على المبادأة بالأعمال .

والتاريخ ـ والحياة موضوعه ـ لم يكن مجرد صورة فوتوغرافية تعرض أمامنا بالتدريج ، وتمثل ترتيبا للاحداث محددا من قبل .

ولهذا ان عملية التاريخ لا تدخل في نسق أو نظام (Système) وحيد يقوم منطقه الداخلي بدعمها وتقديرها مقدما . أي انها لم تنشأ تبعا لقوانين الحتمية الظواهرية (Phénominale) ولا هي ناتجة عن ظروف المناخ في الدولة التي تعيش فيها الامة ، ولا هي ناتجة عن البيئة الاقتصادية ووسائل الانتاج ، او تصارع الطبقات مع بعضها البعض . ولكنها أتت نتيجة لعمل مشترك بين حرية الانسان وحكم الله .

ولذلك ان كل إنسان ذات اخلاقية حرة ـ من الوجهة القرآنية ـ هو مسؤول امام الله عن أفكاره وأحكامه وأعماله « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا » (68) .

رابعا : أن الواسطة بين الله وبين الانسان هي الفضيلة « من عمل صالحا من ذكر أو انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون » (69) .

ان الاية صريحة في ان الانسان لا يلتقي مع رضا الله الا بالمسلك الخلقي الفاضل ، وكلمة الله الخالدة هي الامرة الفاصلة . والفضيلة هنا هي العمل الطيب الصالح للخير العام .

(68) سورة الاسراء ، 13 .
(69) سورة النحل ، 97 .

وهكذا يتضح لنا أن إتجاه الاسلام من التاريخ يقوم على المذهب التحسني . فمتى تزايد اقبال الافراد والشعوب على الطاعة لارادة الله ، طاعة واعية وملزكة بمسؤوليتها في هذه الحياة ، تكون أحوال الافراد والجماعات حسنة ومرضية . وعن طريق هذا العمل البناء في المجتمع ، يكون التاريخ هو الواسطة للخلود بالنسبة للانسان الذي شارك مشاركة فعلية في المجتمع .

وختاما ، ان الحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي ، اعنى ان الروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والواقعي . وفي هذا النسق ، ان الدولة في نظر الاسلام ليست الا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الانساني ، أي ان الدولة — من الوجهة القرآنية — هي محاولة تبذل بقصد تحويل المباديء المثالية ، إلى قوى مكانية زمنية ، هي إلهام لتحقيق هذه المبادىء في نظام إنساني معين ، وليست الدولة بمعنى ان يكون على رأسها خليفة الله على الارض ، يستطيع دائما أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة .

وفي هذا المنطلق كان المجتمع الاسلامي من أول أمره مجتمعا مدنيا عنى بشؤون الدنيا ، واخذ عن القرآن طائفة من المبادىء التشريعية ، استهدفت جملة لا تفصيلا ، توضيح المسلك الاسلامي نحو الوجود والحياة بوجه عام .

ومكنت هذه التشريعات القرآنية المجتمع الاسلامي الاول من الانطلاق والتقدم عن طريق التأويل والتفسير :

وعمليا استطاع ذاك المجتمع الاسلامي الاول ، ان يحول عن جدارة المقاصد القرآنية ويترجم مثاليتها إلى عمل منظم متواصل ، دون قهر ، خلافا لما ذهبت إليه الحركة الوهابية الاصلاحية !

ولذا لا يكون المجتمع مجتمعا صحيحا بالمعنى الاسلامي الا إذا كان وجوده منسجما مع فكرة القرآن في مثاليتها وواقعيتها . ومن هذين العنصرين يتكون التاريخ . وكما أشرنا سابقا يكون التاريخ في هذا المعنى هو الواسطة للخلود بالنسبة للمسلم .

والشيء الصحيح في النهاية – من الوجهه القرآنية – هو التضمين الواقعي للاسلام في التاريخ ، وليس هو التضمين المثالي المتطرف كما أرادته الحركة الوهابية .

ولزيادة الايضاح ، ان الاسلام ليس مجرد فكرة معنوية وإنما هو فكرة في حالة العمل المنظم الدائم وهكذا تبدو الغائية التاريخية في الاسلام في الكون وفي الانسان في اجلى مظاهرها أمام العقل العلمي المنصف الذي عرف حدوده وتخلى عن غروره بامكانيته .

وما اجلّ عبارة اينشتاين : « ان الشخص الذي يعتبر حياته وحياة غيره من المخلوقات عديمة المعنى ليس تعيسا فحسب ، ولكنه غير مؤهل للحياة » (70) .

وبهذه الملاحظة نتخلص إلى المرحلة الثالثة والأخيرة ، التي قصدها القرآن في التاريخ . وهي نهاية التاريخ الدنيوي والوصول إلى عالم يحاسب فيه المرء على ما قدمه من خير أو شر .

وبهذا الامتداد التاريخي إلى ما بعد الموت ، يزول كل تناقض ممكن بين غاية التاريخ وبين أسباب عملياته (71) .

والفكرة الاسلامية عن جهنم تنطوي على « خبره اصلاحية » قد تجعل بعض الناس ذوي حساسية نحو الله . والمعنى الضمني هو أن بعض ما يكابده الناس من آلآم في التاريخ البشري قد جعله الله لصالح البشر من الناحية الخلقية والدينية (72) « لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش ، وكذلك نجزي الظالمين » (73) .

---

(70) الله يتجلى في عصر العلم ، مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين ، نشرها جون كلوفر مونسمار ، نشر دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ص . 154 ، وانظر أيضا أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني ، نفس المصدر .

(71) انور الجندي ، نفس المصدر ، ص. 166 .

(72) البان ، ج. ويدجري ، نفس المصدر ، ص. 98 .

(73) سورة الاعراف ، 41 .

الصـــور الاولى للمذهبية في الدين الاســلامي ونشــأة الفقــه

بقلم : الحبيــب الفقيــه

أزمـة الضميـر الدينـي :

لم تكن الثورة ذات الطابع الديني على مخلفات الماضي من القضايا الجديدة في هذا العصر بل واكبت الاسلام منذ ظهوره ، كما ان الشعور بعدم الرضاء بما هو موجود لم يكن من خاصيات عصرنا ، فكم أصوات علت خـلال العصور الاسلامية تنادى بارضاء الضمير الديني بطريقة واقعية تتمشى والظروف التي يعيش فيها الانسان المسلم . لقد ابت على الانسان نفسه ان يحيا غريبا عن واقعه فيربط تفكيره بهياكل بشرية تختلف عنه في الزمان والمكان ؛ ووقف حائرا أمام مشاكل عصره فلا يجد لها حلا في اسلام من ينتمـي إليهم من اصحاب المذاهب وقد حرم النظر في غير آثار مذهبه ، وسدّت في وجهه أبواب الاجتهاد أو صدها اولئك الذين بلغت بهم الانانية والتعصب حدا أفسدوا بهما الدين ، وضيعوا بهما أصول التشريع الاولى ، وحجبوا عن الاتباع مصادر الدين الاساسية : القرآن والحديث ، واصبحت اقوال اصحاب المذاهب واتباعهم هي المعول عليها . فهذا ابن قيم الجوزية من رجالات القرن الثامن الهجري رفض هو واستاذه ابن تيمية ان يخضعا صاغرين إلى أقوال من سبقوهما ، فعبر عن هذه الثورة على القيود التي وضعتها المذاهب وكتب

يقول : « وهل يلزم العامي ان يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا ؟ ففيه مذهبان : أحدهما لا يلزمه ، وهو الصواب المقطوع به اذ لا واجب الا ما أوجبه الله ورسوله ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس ان يتمذهب بمذهب رجل من الامة فيقلده دون غيره ، وقد انطوت القرون الفاضلة مبرّأة مبرأ أهلها من هذه النسبة ، بل لا يصح للعامي مذهب ، ولو تمذهب به فالعامي لا مذهب له ، لأن المذهب انما يكون لمن له نوع نظر واستدلال ، ويكون بصيرا بالمذاهب على حسبه ، أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى امامه واقواله ، وأما من لم يتأهل لذلك البتّة بل قال : انا شافعي ، أو حنبلي ، أو غير ذلك ، لم يصر كذلك بمجرد القول ، كما لو قال : انا فقيه ، أو نحوى ، أو كاتب ، لم يصر كذلك بمجرد قوله . يوضحه ان القائل : انه شافعي أو مالكي أو حنفي يزعم انه متبع لذلك الامام ، سالك طريقه ، وهذا انما يصح له اذا سلك سبيله في العلم والمعرفة والاستدلال ، فاما مع جهله وبعده جدا عن سيرة الامام وعلمه وطريقه فكيف يصح له الانتساب إليه الا بالدعوى المجردة والقول الفارغ من كل معنى ؟ والعامي لا يتصور ان يصح له مذهب ، ولو تصور ذلك لم يلزمه ولا لغيره ، ولا يلزم أحدا قط ان يتمذهب بمذهب رجل من الامة بحيث يأخذ أقواله كلها ويدع أقوال غيره . وهذه بدعة قبيحة حدثت في الامة ، لم يقل بها أحد من أئمة الاسلام ، وهم أعلى رتبة ، واجل قدرا ، واعلم بالله ورسوله من ان يلزموا الناس بذلك ، وابعد منه قول من قال : يلزمه ان يتمذهب بمذهب عالم من العلماء ، وابعد منه قول من قال : يلزمه ان يتمذهب بأحد المذاهب الاربعة . فيا لله العجب ! ماتت مذاهب أصحاب رسول الله — ص — ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمة الاسلام ، وبطلت جملة الا مذاهب اربعة انفس فقط من بين سائر الائمة والفقهاء ، وهل قال ذلك أحد من الائمة أو دعا إليه أو دلت عليه لفظة واحدة من كلامه عليه ؟ والذي أوجبه الله تعالى ورسوله على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من

بعدهم إلى يوم القيامة ، لا يختلف الواجب ولا يتبدل ، وان اختلفت كيفيته أو قدره باختلاف القدرة والعجز والزمان والمكان والحال فذلك أيضا تابع لما أوجبه الله ورسوله ، ومن صحح للعامي مذهبا قال : هو قد اعتقد ان هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحق ، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده ، وهذا الذي قاله هؤلاء لو صح للزم منه تحريم استفتاء أهل غير المذهب الذي انتسب إليه وتحريم تمذهبه بمذهب نظير امامه او ارجح منه ، أو غير ذلك من اللوازم التي يدل فسادها على فساد ملزوماتها ، بل يلزم منه انه اذا رأى نص رسول الله – ص – أو قول خلفائه الاربعة مع غير امامه ان يترك النص وأقوال الصحابة ويقدم عليها قول من انتسب إليه . وعلى هذا فله ان يستفتي من شاء من اتباع الائمة الاربعة وغيرهم ، ولا يجب عليه ، ولا على المفتي ان يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد ، بل اذا صح الحديث وجب عليه العمل به حجازيا كان أو عراقيا أو شاميا أو مصريا أو يمنيا ، وكذلك لا يجب على الانسان التقيد بقراءة السبعة المشهورين باتفاق المسلمين ، بل اذا وافقت القراءة رسم المصحف الامام وصحت في العربية وصح سندها جازت القراءة بها وصحت الصلاة بها اتفاقا ، بل لو قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان وقد قرأ بها رسول الله – ص – والصحابة بعده جازت القراءة بها ولم تبطل الصلاة بها على أصح الاقوال . / إلى أن يقول / – ولكن ليس له أن يتبع رخص المذاهب واخذ غرضه من أي مذهب وجده فيه ، بل عليه اتباع الحق بحسب الامكان (1) » . هذه المذاهب بسيطرتها على المسلمين وقفت حاجزا دون التعرف على الثورة الفكرية الدينية التي قام بها الصحابة : فهذا ابن مسعود يقول عند عدم وجود حل لقضية ما في القرآن أو في السنة : اجتهد رأيك ولا تقل : اني ارى وأخاف ، وهذا عمر يغضب على الذين يفرون من المسؤولية ويقفون المواقف السلبية ، ويشتد غيظا من اجابة القوم الذين سألهم عن تفسير

---

(1) ابن قيم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق عبد الرحمن الوكيل ، القاهرة 1969 ، ج 4 ص 331–333 .

آية فأجابوه بقولهم « الله أعلم » فيرد عليهم : قولوا : نعلم أو لا نعلم ، ويطلب من ابن عباس الفتى ان يجيب بشيء عن سؤاله ويدع الشعور بالنقص : « قل يا ابن أخي ولا تحقر نفسك » ، وهذا علي يرفض الخلافة عندما ألزم بتقليد الشيخين ، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تبين الحرية الفكرية من جهة والمشاركة في المسؤولية من جهة أخرى . فمن هذا العصر ، عصر الصحابة ، ظهرت مصادر التشريع الاسلامي ، وبمقتضاها قدمت حلول عديدة لمشاكل جمة صارت فيما بعد مثالا لعديد من القضايا . فلم يفر الصحابة من واقعهم ، ولم يقفوا حيارى أمام المشاكل المستجدة ، ونظروا إلى الفرد نظرة احترام ، فجعلوا مصلحة الانسان هي الغاية والمقصد الاسنى من الشريعة ، لذلك لم يتأخر عمر وعلي عن مراعاة الظروف الانسانية في تطبيق الحدود لان المصلحة تقتضي ذلك ، فلم يغيرا بعملهما نصا شرعيا ، اذ مراعاة المصلحة من مبادئ الشريعة ، وقد أخذ الصحابة ذلك عن معلمهم ، فحفظوا عنه مقالته ، وفهموها وخاطبوا الجماهير بمقتضاها ، وتقبلوا الاعتراضات ايّا كان مصدرها لايمانهم بان الشريعة تخص الناس جميعا . فاذا قلنا إن أصول الفقه من كتاب وسنة واجماع وقياس قد ظهرت في هذا العصر ووقع العمل بها : فلا نعني ان الصحابة حددوا مفاهيمها وفق أصول معينة . فالاجماع كان موجودا ومعمولا به وان لم نجد له تعريفا يحدد مفهومه ، بل ان الاجماع العملي قد فقد بعد هذا العصر رغم انه الفت فيه المجلدات . وكذلك الرأي والقياس كانا موجودين ومعمولا بهما لكن لم يقع بحثهما بطريقة منظمة (2) . ولاهمية هذا الدور في التشريع ولبعدنا عن مفاهيمه وواقعه اردنا أن نبحث فيه عن تطور الفقه من جهة وعن الحركات الاولى للمذهبية في الدين الاسلامي من جهة أخرى . فالمذاهب انطلقت من هذ العصر حيث انتشر الصحابة في الامصار ، وبثوا علمهم فأخذه الاتباع عنهم ، وأخذ أهل كل بلد عن عالمه ، وتعصبوا له ، ومن ثم ظهرت الاشكال الاولى للمذهبية .

(2) انظر ما يتعلق بالقياس عند الصحابة وأمثلة لقياسهم في اعلام الموقعين لابن القيم ج1 ص 230 ، ج2 ص 153 .

المصادر الأولى للتشريع :

المصادر الاولى للتشريع هي القرآن والسنة . ولقد اهتم الرسول بهما اهتماما بالغا حتى عرض على أمته العمل بهما فقال : « تركت فيكم شيئين لو تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبدا : كتاب الله وسنتي (3) » .

أما القرآن فهو كلام الله انزل على محمد في مدة ثلاث وعشرين سنة . يروى لنا بصدق التحول الخطير للمجتمعات من حالة البلى إلى حالة الجدة ويرسم السياسة الجديدة لهذه المجتمعات . فالقرآن يحتوي زيادة عن قصص الانبياء ومن بينهم النبي محمد علي نظام عام للمجتمع الجديد . ففيه بيان لانواع الاعمال التي كلف بها العباد : فمعاملة بين العبد وربه وهي العبادات ، ومعاملة بين العباد بعضهم مع بعض وهي أقسام : مشروعات لتأمين الدعوة ، ومشروعات لتكوين البيوت وهي ما يتعلق بالزواج والطلاق والانسان والمواريث ، ومشروعات لطريق المعاملة بين الناس من بيع واجارة وغير ذلك وهي المعروفة بالمعاملات وأخيرا مشروعات لبيان العقوبات على الجرائم وهي القصاص والحدود (4) . غير ان القرآن يتحدث عن هذه الأنظمة التشريعية بوجه عام ، كما انه لم يكن يستعمل المصطلحات الفقهية ، فلا نجد فيه ألفاظا من مثل حرم ووجب وابيح وندب وكره في كل مسألة مسألة ، وانما ورد في الكتاب الصيغ الدالة على السخط والرضى منطوقا أو مفهوما (5) .

وأما السنة فهي الاصل الثاني للتشريع ، وهي مجموع ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير (6) . فالسنة جاءت مبينة للقرآن :

---

(3) ورد هذا الحديث بروايات متعددة ، فأهل السنة يروون الحديث بلفظ الكتاب والسنة ، والشيعة يروونه بلفظ الكتاب والعترة ، وروايات أخرى تذكر الكتاب والسنة والعترة . انظر اختلاف الروايات في مفتاح السنة لفنسك ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي ، القاهرة 1934 ص 447–448 .

(4) انظر محمد بك الخضري ، تاريخ التشريع الاسلامي ، القاهرة 1926 ص 22 .

(5) انظر الحجوي ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي جا ص 43 .

(6) انظر أجناس جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ترجمة محمد يوسف موسى وعلى حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق ، القاهرة 1959 ص 49 . في الفرق بين السنة والحديث حيث يقول : السنة هي العادة المقدسة والامر الاول ، والشكل الذي وصلت به إلينا هو « الحديث » فهما ليسا بمعنى واحد ، وانما السنة دليل الحديث . ويعترض مترجم والكاتب على كون السنة دليل الحديث بقولهم : « الاشبه العكس على حسب تعريفه ، أي أن الحديث دليل السنة وطريق وصولها إلينا ...

« وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » / النحل ، 44 / . فكان الرسول يبين ما أراد القرآن أحيانا بالقول وحده وأحيانا بالفعل وحده وأحيانا بهما معا ، فصلى الرسول وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي »، وحج وقال : « خذوا عني مناسككم » . فالسنة شارحة للقرآن تبين مجمله وتقيد مطلقه وتؤول مشكله (7) . واعتبر ان العمل بالسنة واجب من نص القرآن . « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » / الحشر 7 / ومن الحديث : « لا ألفين احدكم جالسا على اريكته يأتيه الامر من امرى مما امرت به ونهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه » وعن المقدام بن معد يكرب قال : قال رسول الله — ص — اني اوتيت القرآن ومثله معه يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بالقرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ، وان ما حرم رسول الله كما حرم الله الا لا يحل لكم الحمار الاهلي ... (8) » . حفظ الصحابة احاديث الرسول التي توضح سنته التي سنها لهم حتى لا يحيدوا عنها ، وعرفوا ما لها من أهمية فسجّلها البعض منهم . ومن هنا يبدو ان الاخبار التي وردت في النهي عن كتابة الأحاديث (9) مشكوك فيها ، وحتى إذا قبلناها بدون تجريح

(7) وفي اعلام الموقعين ج2 ص 314—315 ، ان السنة مع القرآن على ثلاثة اوجه : فاما موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الادلة وتظافرها . والثاني أن تكون بيانا لما اريد بالقرآن وتفسيرا له . والثالث أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن ايجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه ولا تخرج عن هذه الاقسام فلا تعارض القرآن بوجه ما ، فما كان منها زائدا على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي — ص — تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته كحديث تحريم المرأة على عمتها ، وخالتها ، وحديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب ، وحديث خيار الشرط ... ، فهذه الاحاديث وغيرها زائدة على ما في القرآن ويقول ابن القيم : فلو ساغ لنا رد كل سنة زائدة على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله — ص — كلها الا سنة دل عليها القرآن »

(8) الحجوي ، الفكر السامي ج1 ص 353 . ويقول أحمد أمين : وقد تجرأ قوم فأنكروها واكتفوا بالعمل بالقرآن وحده ، وهذا خطأ « يوم الاسلام ، القاهرة 1958 ص 12 .

(9) من هذه الأحاديث : « لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن ، فمن كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه » وهذا زيد بن ثابت يخبر معاوية أن النبي — ص — أمر أن لا يكتب شيء من حديثه » انظر ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ، القاهرة 1346 ج1 ص 63 . ووردت كثير من أقوال الصحابة تمنع من كتابة الأحاديث خشية أن تختلط بالقرآن أو أن يقع العناية بها ويهمل القرآن ، كذلك كان الصحابة يهتمون بمسألة الحفظ لأنها كانت الوسيلة الوحيدة لنشر العلم . انظر ابن عبد البر ، جامع ج1 ص 64—65 ، وانظر أيضا ما ورد في الصحاح من النهي والاجازة .

فمعناها انه نهاهم ان يكتبوها ويجعلوها مع القرآن في بيته لئلا تختلط به ، واما من اراد ان يكتب لنفسه وامن من الاختلاط فانه لم يمنعه كما ثبت ذلك في الصحيح ان عبد الله بن عمرو بن العاص كان يكتبها ، وأجاز الرسول ان يكتب كل ما يسمع منه لانه لا يقول الا الحق ، ووجدت صحائف مكتوب فيها أحاديث كثيرة (10) . وكان أبو هريرة يقول : لم يكن أحد أكثر مني ملازمة للنبي — ص — الا ما كان من عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب . وسنرى ان من نتائج تأخير تدوين السنة ان وقع الاختلاف والاضطراب في كثير من الأحاديث ، وما تعمدته الاحزاب السياسية من وضع الاحاديث عند الاقتضاء .

قلنا انه من المستبعد ان ينهي الرسول عن تدوين الاحاديث التي بدونها يبقى القرآن غامضا والشريعة ناقصة ، يؤيد ذلك اهتمام الرسول بالكتابة والقراءة ونشرهما وانه في غزوة بدر كان فداء بعض الاسرى الذين يكتبون ان يعلموا عشرة من صبيان المدينة الكتابة (11) . وكان يحث على تعلم اللغات (12) . ومما يدفعنا إلى رد أحاديث النهي عن الكتابة ان الاشخاص الذين يروون أحاديث النهي هم نفس الاشخاص الذين يروون اجازة الكتابة مثل ابن عباس وأبي هريرة وغيرهما (13) .

الفقه في العهد النبوي :

لم يكن الفقه في عهد الرسول مدونا ولم يكن البحث في الاحكام يومئذ مثل بحث هؤلاء الفقهاء حيث يبينون باقصى جهدهم الاركان والشروط والآداب . كل شيء ممتاز عن الاخر بدليله ، ويفرضون الصور من

(10) انظر الحجوي ، الفكر السامي ، ج 1 ص 39—40 .
(11) أحمد أمين ، فجر الاسلام ز : القاهرة 1955 ، الطبعة السابعة ص 142 .
(12) نفس المصدر .
(13) انظر ابن عبد البر ، جامع ج 1 ص 63—74 .

صنائعهم ، ويتكلمون على تلك الصور المفروضة ، ويحدون ما يقبل الحد ، ويحصرون ما يقبل الحصر إلى غير ذلك . اما رسول الله فلم يكن يضع قواعد الفقه ولا مصطلحاته ، بل كانت تعاليمه مستوحاة من التجربة والعمل التطبيقي ، فقد كان يتوضأ فيرى الصحابة وضوءه فيأخذون به من غير ان يبين هذا ركن وذلك ادب، وكان يصلي فيرون صلاته فيصلون كما رأوه يصلي ، وحج ففعلوا كما فعل ولم يكن يزيد على قوله لهم : افعلوا كما أفعل ، وكان هذا غالب حاله ، أوقفهم على الدين بطريقة عملية وبدون تكلف . ومما جعل الفقه في العصر النبوي قليلا ان الصحابة لم يكونوا يطلبون من الرسول تعليلا لما يقدمه لهم من أحكام . وكانت اسئلتهم التي توجهوا بها إلى الرسول قليلة ، فقد تعرض القرآن إليها ، وأحصيت فكانت ثلاثة عشر سؤالا ، وفي ذلك يقول ابن عباس « ما رأيت قوما خيرا من أصحاب رسول الله – ص – ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منهن : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، ويسألونك عن المحيض ، ويسألونك عن الاهلة ... ، قال ما كانوا يسألون الا عما ينفعهم (14) » . ولكن زيادة عن هذه الاسئلة التي وردت في القرآن فان الرسول كان يفتيهم عند ما يستفتونه في قضاياهم الدينية والاجتماعية (15) . غير ان هناك ملاحظة تسترعي الانتباه وهي هل وقع نهي الصحابة عن السؤال ؟ وما معنى قوله – تع – : يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم » / المائدة ، 101 / ، وقوله أيضا « ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل » / البقرة ، 108 / ، وحديث : « ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهي عن أشياء فلا تنتهكوها و حدّ حدودا فلا تعتدوها وعفا عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها (16) » .

(14) انظر ابن عبد البر ، جامع ج 1 ص 142 ، الدهلوى ، الانصاف ص 2 .
(15) انظر مجموع فتاوى الرسول في اعلام الموقعين جـ4 ص 336–511 .
(16) ابن عبد البر ، جامع جـ1 ص 136 .

لقد وقع فعلا النهي عن السؤال كما تظهره هذه النصوص وغيرها ، ولكن النهي لم يكن عن مجرد السؤال ، بل عن التشديد وحمل النفس أكثر مما تتحمل . وكان الرسول يخشى الاسئلة التي من شأنها ان تحد من تصرفات الانسان (17) . وربما ينزل الوحي بذلك فينجر عنه عدم الاستطاعة فينفر الناس من الدين الاسلامي ، وهو النبي الذي ما انفك ينشر هذا الدين الاسلامي جاعلا من سماته البساطة والسهولة ، فقد صرحت آيات عديدة برفع الحرج عن المسلم شعورا بوضعيته الانسانية : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » / الحج ، 78 / ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » / البقرة ، 185 / ، « يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » / النساء ، 28 / « ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم » / الاعراف ، 157 / ، « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » / المائدة 66 / : ومن الاحاديث : « ان هذا الدين يسر » أي خال من الصعوبات ، « احب الدين إلى الله الحنفية السمحة » ، « يسروا ولا تعسروا » ، وكان الرسول يوصي أصحابه بذلك ، روى سعيد ... عن جده قال : « لما بعثه رسول الله — ص — ومعاذ بن جبل قال لهما : يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا ، وتطاوعا (18) » فهذه الآيات وهذه الاحاديث رفعت الضيق والضرر عن الانسان ، ولقد كان الرسول يختار أسهل الامور اذا لم يكن اثما ، ولا أدل على هذه النظرة الواقعية من المشرع من التدريج في التشريع مثل ما وقع في تحريم الخمر ، والالتجاء إلى الرخص عند الضرورة. ولقد عمل الصحابة بهذا المبدأ ، فعن عمرو بن اسحاق قال : ادركت من أصحاب رسول الله — ص — أكثر ممن سبقني منهم فما رأيت قوما ايسر سيرة ولا أقل تشديدا منهم ... (19) » .

(17) وقع النهي فعلا عن السؤال وكان ذلك في بداية الدعوة ، وهذا طبيعي فالاسلام لا زال في طور التكوين ، وإذا ما تعقد بالاسئلة ، فان الناس الذين تعودوا أن يحيوا حياة ملؤها البساطة ولا يخضعون الا لتقاليد وعادات محدودة يأنفون من الدخول في الدعوة الجديدة ، يؤيد ذلك ما ورد من أحاديث اباحة السؤال في آخر حياة الرسول (انظر صحيحي البخاري ومسلم) .

(18) البخاري ، كتاب الأدب .

(19) انظر الدهلوي ، الانصاف ، ص 2 .

قلنا ان الصحابة رغم قلة اسئلتهم كانوا يرفعون إلى الرسول بعض القضايا فيقضي فيها ويستفتونه في الوقائع فيفتيهم : ويرى الناس يفعلون معروفا فيمدحه او منكرا فينكر عليه (20) ، غير ان الاحكام التي يحكم بها لم تكن في الاجتماعات أي لم تكن بمحضر أغلبية الصحابة ، لذلك كان أبو بكر وعمر إذا لم يكن لهما علم في المسألة يسألان الناس عن حديث رسول الله ، وقال أبو بكر : « ما سمعت رسول الله – ص – قال فيها شيئا يعني الجدّة ، وسأل الناس ، فلما صلى الظهر قال : ايكم سمع عن رسول الله – ص – في الجدة شيئا ، فقال المغيرة بن شعبة انا قال : ماذا ؟ قال : اعطاها رسول الله – ص – سدسا ، قال : أيعلم ذلك أحد غيرك ؟ فقال محمد بن سلمة : صدق ، فأعطاها أبو بكر السدس » . فكان كل صحابي قد عرف شيئا من الحديث في الفتاوى والاقضية وغير ذلك ، ففهم ذلك بالقرائن وأصدر في ذلك الحكم اما بالاباحة أو بالندب أو بالنسخ . ولم يكن غرض الصحابي غير ارضاء ضميره الديني بالرجوع إلى النصوص الشرعية .

كان الرسول يراعي في الاحكام التشريعية السهولة واليسر ، وينظر إلى المصلحة نظرة اعتبار لارتباطها بقضية تعميم النفع وضرورة يقتضيها الاجتماع . فقد كان الرسول يولى الانفع للمسلمين على من هو أفضل منه كولايته لخالد بن الوليد على حروبه لمعرفته بالسياسة الحربية ، ولم يول من هو اسبق منه في الاسلام من مثل عبد الرحمن بن عوف وسالم مولى أبي حنيفة وغيرهما . وكانت المصلحة تقتضي أن يبقى خالد على رأس الجيوش حتى ولو ارتكب

(20) انظر ابن القيم ، اعلام الموقعين ج2 ص 322–324 في اقسام بيان الرسول أي ما يشمله الحديث من مثل بيان الوحي وبيان معناه وتفسيره لمن أراد ذلك ، وبيانه بالفعل والتطبيق كما بين أوقات الصلاة للسائل بفعله وبيان ما سئل عنه من الاحكام التي ليست في القرآن فنزل القرآن ببيانها مثل سؤال قذف الزوجة فجاءت الآية باللعان . وبيان ما سئل عنه بالوحي وان لم يكن قرآنا ، وبيانه للاحكام بالسنة ابتداء من غير سؤال مثل تحريم لحوم الحمر ، ونكاح المرأة علي عمتها وخالتها وأمثال ذلك ، وبيانه للامة جواز الشيء يفعله هو له وعدم نهيهم عن التأسي به ، وبيانه جواز الشيء باقراره لهم على فعله وهو يشاهده أو يعلمهم يفعلونه ، وبيانه اباحة الشيء عفوا بالسكوت عن تحريمه وان لم يأن فيه نطقا وان يحكم القرآن بايجاب شيء أو تحريمه أو اباحته ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود وأوقات مخصوصة ... فيحيل الرب سبحانه على رسوله في بيانها كقوله تع : واحل لكم ما وراء ذلكم « (النساء ، 24) الخ ... » .

ما يثير حنق الرسول وقد حصل ذلك فعلا (21) . وهذا أبو ذر لم يره الرسول خليقا بالقيادة لعدم قدرته عليها فقال له : « يا أبا ذراني أراك ضعيفا ، وإني أحبّ لك ما أحب لنفسي لا تؤمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم (22) » . وكانت المصلحة تفرض على الرسول ان يتجاوز عن بعض الاحكام الشرعية ، فقد نهى ان تقطع الايدي في الغزو وعند السرقة خشية ان يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبا رغم ان عدم اقامة الحد يعتبر تعطيلا لحد من حدود الله وانتهاكا لحرمة الشريعة ولما كان صادرا من الرسول اعتبر كحكم جديد وبنى عليه الصحابة الحكم التالي : « ان الحدود لا تقام في أرض العدو (23) » . اذن أبان الرسول لاصحابه انه لا بد من مراعاة المصلحة حسبما تتطلبه الظروف الانسانية ويقتضيه الاجتماع الانساني ، وابان قيمتها معللا وجهة الحكمة من ذلك ، وكان هذا اجتهادا منه ، ومعناه ان الرسول اجتهد رأيه في قضية فغلب المصلحة التي تخدم الدعوة الالهية على ان يطبق الحكم الشرعي فيها فتضر الدعوة . وكان الرسول يجتهد رايه في كثير من القضايا ويدعو أصحابه إلى الاجتهاد ، يعني إلى البحث والنظر بإعمال العقل . وأشهر حديث في هذا هو حديث معاذ بن جبل حينما أراد الرسول ان يبعثه إلى اليمن قال : « يا معاذ بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله ، قال فان لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله ، قال : فان لم تجد ؟ قال : اجتهد رأيي ، فقال النبي — ص — : الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه (24) » . واعتبر هذا الحديث أساسا في الاجتهاد وإعمال الرأي .

(21) كان خالد قد دعا بني جذيمة إلى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا : اسلمنا فجعلوا يقولون : صبأنا صبأنا ، فجعل خالد يقتل ويأسر ، فتبرأ منه الرسول حين علم وقوع ذلك منه وقال ، « اللهم اني ابرأ إليك مما صنع خالد » ابن القيم اعلام الموقعين ج1 ص 114—115 .

(22) المصدر السابق .

(23) المصدر السابق ج3 ص 8 ، انظر ما ارتكبه المقاتلة المسلمون من المخالفات كشرب الخمر مثلا ولم يقع عليهم الحد ، ووقع اسقاط الحدود للمصلحة ، اعلام الموقعين ج3 ص 10—14 .

(24) الشهرستاني ، الملل والنحل تحقيق محمد فتح الله بدران ، القاهرة 1956 الطبعة الثانية ج1 ص 181—282 . روى هذا الحديث بروايات متعددة في بعضها شيء من الزيادة ، وذلك انه لما قال معاذ ، اجتهد رايي ضرب رسول الله — ص — صدره وقال ، الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله » انظر ابن عبد البر ، جامع ج 1 ص 56 ، ونشير هنا إلى أن هذا الحديث مشكوك فيه عند الظاهرية الذين لا يعترفون بالرأي والقياس كأصل من أصول الشريعة ، انظر ابن حزم ، ملخص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق سعيد الافغاني ، بيروت 1969 ، الطبعة الثانية ص 12—14 .

ووردت أحاديث تبين ان المجتهد مأجور في كل الاحوال : « من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » (25) . ولم يكن الرسول ليجعل من هذا الاجتهاد خاصية له بل كان يطلب من صحابته ان يفتوا بمحضره في القضايا التي تعرض عليه ، روى الامام أحمد برجال الصحيح والدارقطنى بسند حسن عنه قال : جاء خصمان إلى رسول الله — ص — يختصمان فقال : قم يا عقبة / وهو عقبة بن عامر الجُهني / اقض بينهما . فقلت : بأمي وأبي يا رسول الله أنت اولى بذلك ، قال وان كان : اقض بينهما ، قلت على ماذا ؟ قال : اجتهد ، فان أحسنت فلك عشر حسنات ، وان اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد (26) » . كان من نتائج هذا التشجيع من الرسول وما افتى فيه باجتهاده امامهم ان تشبع اصحابه بهذه النظرة الواقعية لحل ما يعرض من القضايا عند فقدان النص ، فاجتهدوا وحكّموا رايهم في كثير من المسائل في حياته ، فاقر حكم عليّ في قبائل الذين سقط بعض أفرادهم في زُبْيَة حفرها البعض للاسد ، فوقع الاسد ووقع اربعة من الرجال من جراء الازدحام ، كل واحد تعلق بالآخر ، فبين عليّ نصيب دية كل واحد منهم (27) ! وتبرّأ مما فعله خالد حينما قتل بني جذيمة لقولهم صبأنا وهم يريدون اسلمنا ، وأصدر حكمه في كثير من الوقائع مما يدل على ان الاجتهاد أسسه الرسول ونص عليه . وكما اجتهد الرسول فقد قاس أيضا ومن أمثلة ذلك ان رجلا سأل الرسول : « ايقضي أحدنا شهوته ويؤجر ؟ قال : ارايت لو وضعها في حرام أكان يأثم قال : نعم ، قال : فكذلك يؤجر ، افتجزون بالشر ولا تجزون بالخير » ، وحديث أبي هريرة ، ان رجلا من فزارة جاء

(25) وقعت مناقشة هذا الحديث وكانت المسألة تدور حول الحكم الذي يتوصل إليه الانسان هل هو حكم الله يقينا أو ظنا ، وهل يجوز للانسان أن يقول في هذا الرأي هو حكم الله أو ما رآه الله أو يقول هو حكم الانسان وما رآه الانسان وكان عمر يأبـي أن ينسب رأيه إلى الله وقال لكتابه قل : هذا ما رآه عمر . انظر ابن عبد البر ، جامع جا ص 71 ، ابن القيم اعلام الموقعين جا ص 65 .

(26) الحجوى ، الفكر السامـي ، جا ص 123 .

(27) انظر الحجوي ، الفكر السامـي ، جا ص 116 .

إلى رسول الله – ص – فقال : « ان امرأتي ولدت غلاما أسود » الحديث فبين له الرسول الحكم من هذا المثال وهو ان الحمر من الابل قد تنتج الأورق اذا نزعه عرق . وأجاب الرسول عمر حين سأله عن قبلة الصائم امرأته : ارأيت لو تمضمض بماء ومجّه وهو صائم فقال عمر : لا بأس ، قال : فكذلك هذا (28) » .

نلاحظ مما سبق ان مصادر التشريع من قرآ ن وسنة واجماع (29) وقياس قد وضعت ركائزها في العصر المحمدي . وقد اختار الرسول أساليب خاصة ليقرر هذه الاصول في اذهان من يأخذ عنه ، وكان يستطيع مثلا ان يجيب الرجل الفزارى بان الولد الاسود ولده وليس ثمة من شك في كونه منه كما انه كان يمكن له ان يجيب عمر ان قبلة الرجل لامراته وهو صائم لا تقطع صيامه إلى غير ذلك ، لكنه كان يتوقع حدوث وقائع بعده فابان لصحابته الوسائل التي يعتمدونها لحل كل ما يعترضهم .

لكن اذا كان دعاة التطور والتجديد يروون هذه الاخبار وغيرها عن الرسول ، فان دعاة الجمود يروون ما يخالفها لانهم اعتبروا الرسول شخصية الهية ، اذ منها ينبثق الوحي : وهو النبي المعصوم فلا يخبر عن رأي واجتهاد : انما يبلغ عن الله أوامره ونواهيه : هذا الاله الذي في نظر هؤلاء لا عمل له سوى وضع القوانين وابلاغها الرسول ليقع العمل بها . فوضعوا الله في منزلة غير منزلته لانهم نسبوه إلى الجهل . فلا يعلم واقع مخلوقه الذي يخضع إلى مجموعة من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، ونسوا ان الاسلام قد راعى في احكامه الظروف الانسانية ، وما من حكم الا وكان موافقا لمصلحة الانسان في كل ملابسات حياته .

---

(28) انظر ابن عبد البر ، جامع ج1 ص 60–66 .

(29) لم يكن هذا المصدر التشريعي واضحا في العهد النبوي ، وذلك أن الرسول لم يكن يحتاج إلى استشارة أصحابه لان أحكامه وقراراته صادرة عن الله ، وغالب اجتهاداته كانت عن وحي . وان كان قد استشار صحابته فذلك مما يتعلق بالامور الدينوية ، غير أن الرسول نص على الاجماع في كثير من الأحاديث وسنرى ذلك في فقه الصحابة .

الفقـه في عهـد الخلفـاء :

انتقل الرسول إلى ربه وترك قرآنا وسنة وصحابة تختلف منه قربا وبعدا ، وكثرة ملازمة وقلتهـا ، وتختلف درجاتها في العلم والتقوى . ولقد كانت شخصية الرسول تشدهم إليه وتوحّد بينهم، لكن الاسلام لم يقض نهائيا على مخلفات الجاهلية العفنة . فبعد حياة الرسول اثيرت النزعة العصبية من جديد ، وبدأت الخلافات تظهر ، ونزاع الجاهلية أخذ يكشر عن انيابه ، وكل واحد يريد ان تكون له الزعامة في الاسلام ، وكل صحابي أصبح ينافس غيره في العلم والتقوى والقرب من الرسول . ولو لم تكن السياسة الرشيدة التي سار عليها كبار الصحابة لتلاشي الاسلام ، وانقرضت تعاليم محمد بن عبد الله .

فمن المسائل التي كثر فيهـا الخلاف مسألـة القرآ ن ، الاصـل الاول للشريعة . كان الرسول يتلقى الوحي وكان يمليه على كتبة وحيه ولم يكن قد جمع في مصحف واحد لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته (30) وكان كتب في اللخاف والعظام والرقاع . فلم يكن مجموعا في موضع واحد ولا مرتب السور .

ولما قام الصحابة بالفتوحات ووجهوا الحملات ضد أهل الردة ، استحر القتل بالصحابة الذين يحفظون القرآ ن، فخاف عمر عليه من الضياع . فأشار على أبي بكر بجمعه ، لكن التردّد الذي كان في كل مسألة لم يفعلها الرسول والتي كانت مثار جدل طويل قد حصل بالنسبـة لجمع القرآ ن فأجاب أبو بكر عمر : نفعل شيئا لم يفعله رسول الله — ص — قال هذا والله خير . وأخيرا اقتنع أبو بكر بأهمية المسألة فكلف زيد بن ثابت فجمعه من هذه المصادر ومن صدور الرجال بعد تردد : غير أنه قبل هذه المبادرة خاف عليّ من الزيادة

(30) انظر جلال الدين السيوطي ، الاتقان في علوم القـرآ ن ، القاهرة 1951 الطبعة الثالثة جـ1 ص 57 .

في القرآن وربما سمع شيئا عدّ من القرآن وهو ليس منه ، فيروى السيوطي انه لما كان بعد بيعة أبي بكر ، قعد علي بن أبي طالب في بيته ، فقيل لأبي بكر : قد كره بيعتك فأرسل إليه ، فقال : أكرهت بيعتي ؟ قال : لا والله قال : ما اقعدك عنّي ؟ قال : رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدثت نفسي ان لا البس ردائي الا لصلاة حتى اجمعه (31) » . ولما ولي عثمان الخلافة تنبه إلى وجوب اذاعة هذا المصحف في الامصار الكبرى ، وكان الدافع لذلك ما رآه من اختلاف الناس في قراءة القرآن : وكان الصحابة يومها قد تفرقوا في الامصار يقرئون القرآن : فكان بعض القراء يفضل قراءته على قراءة صحابي آخر ، فخشي عثمان الفتنة والاختلاف في نص القرآن . فعين جماعة ومن بينهم زيد بن ثابت الذي قام بجمعه في عهد أبي بكر ، لنسخ المصحف، وطلب منهم انه في حالة اختلافهم ان يكتبوه بلسان قريش ، ونسخت عدة مصاحف وزعت في الامصار ، واحرق عثمان ما سوى نسخته من مصاحف حسما للخلاف، ويقول ابن القيّم : « جمع عثمان المصحف على حرف واحد من الاحرف السبعة لئلا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن (32) » .

فهذا العمل يعد نقطة تحول في الحقلين الديني والسياسي بحمل الناس على فكرة واحدة ، والعمل بها وترك ما عداها خصوصا إذا كانت صادرة عن السلطة المعترف بها . ومهما أخذ هذا المصحف من طابع رسمي ، ورضيه جمع غفير من الصحابة فان الاختلاف لم يحسم بهذا العمل حيث ان بعض الصحابة ساءهم ان لا يؤخذ بقولهم فتمادوا يقرئون بقراءاتهم التي تعلموها من الرسول . ولم يقف الامر عند تعدد القراءات بل دخل النقد طورا خطيرا لما انطلقت بعض الالسنة تقدح في سلامة مصحف عثمان من كل الوجوه . انبرى الشيعة أو بالاحرى فريق من الشيعة ممن يمكن ان نسميهم بالغالية (33)

(31) المصدر السابق ، جـ1 ص 57–58 .
(32) ابن القيم ، اعلام الموقعين جـ3 ص 205 ، انظر ايضا الخضري ، تاريخ التشريع الاسلامي ، ص 63 .
(33) انظر أبو الحسن الشريف ، مقدمة تفسير مرآة الانوار – طهران 1374هـ ص 49 .

يوجهون التهم إلى الخليفة عثمان ، فمصحفه لا يحتوى على جميع القرآن . يروى الكليني عن الصادق ان القرآن الذي نزل به الوحي على محمد سبعة آلاف آية ، والآيات التي نتلوها ثلاث وستون ومائتان وستة آلاف فقط والباقي مخزون عند آل البيت . وقال الكليني : « انه لم يجمع القرآن كله الا الائمة ، وانهم يعلمون علمه كله ، وقد كذب من ادعى من الناس انه جمع القرآن كله فما جمعه وحفظه ، كما نزله الله الا على بن أبي طالب والائمة من بعده (34) » ، كما ذكر الشيعة ان القرآن الذي جمعه على هو مثل القرآن الموجود ثلاث مرات ، وان مصحف على ليس فيه حرف واحد من مصحف عثمان (35) . ولا شك ان هذا الكلام مردود من الامامية انفسهم . والدافع إلى هذه المواقف المتطرفة من طرف الشيعة الغالية انهم كانوا جد متأثرين من ان لا يجدوا في هذا القرآن أقوالا تشيد بعلي وبأصحابه وتنص على حقوقهم في السيادة وعلى ظهور الامام المستور في آخر الزمان . وهم أيضا يؤكدون بكل حماس ان كل هذه الاقوال قد وقع حذفها بكل تحيل وخبث من الفاسق عثمان ، وكدليل يستندون إليه لاثبات هذا الرأي فانهم يشيرون إلى الخلل الموجود في سور متعددة (36) . وقد كانت مزاعم تحريف القرآن الموجهة ضد السنيين تشمل التغييرات التالية :

1 — حذف عدة كلمات وبعض آيات من القرآن ، وفي بعض الاماكن حذفت نصوص كاملة .

---

(34) محمد أبو زهرة ، الامام الصادق ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 323—324 .

(35) انظر أبو الحسن الشريف مقدمة مرآة الانوار ص 49 ، ومحمد أبو زهرة ، الامام الصادق ، ص 330 .

(36) انظر :

Buhl, Ei, article kor'an; Garein de Tassy, chapitre inconnu du Coran, Journal Asiatique, 1942; Mirza Alexandre kazeimberg, Observations sur le chapitre inconnu du Coran par Tassy, J.A, 1843, p. 406. Feki Habib, les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaëlisme fatimide, thèse soutenue à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines (Paris) 1972, p. 304.

2 — تغيير بعض الكلمـات أو بعض الآيات .

3 — تغيير في ترتيب الآيات في بعض الحالات .

بل هذا التحريف لم يقف عند هذا الحد وشمل حذف سور برمتها ، وهي التـي تقص علينا المنزلة السامية التي يتبوؤها علي (37) . ولعدم وجود نص قـرآني يختلف عن مصحف عثمان فانهم ادعوا ان هذا النص سيأتي به الامام المستور عند ظهوره في آخر الزمـان .

اما الفريق المعتدل من الشيعة وحتى الاسماعيلية أنفسهم ، فانهم خوفا من ان تقضي المعارضة على الاسلام (38) الذي يمثلـه قرآن عثمان ، فانها حاولت أن توجه النص القرآني وجهة شيعية بان تتمه بالتـأويلات التي لا يمكن لها ان تثبتها في صلب النص العثماني . فالفرقة الامامية التي من اعلامها السيد المرتضي وابن بابوبه القمى والتي تمثل الشيعة الاثنى عشرية بلا منازع تؤكد بقوة كمال المصحف العثماني وتتهم كل من يرفض هذا القول ،كعلي بن ابراهيم القمى ، بالغلو والكفر (39) .

أما موقف أهل السنة فكان أقل حدة من موقف الشيعة الا ماكان من النظام المعتزلي الذي وجه تهما كثيرة إلى ابن مسعود من بينها انه جحد سورتين (المعوذتين) من كتاب الله ، وانه لم يزل يقول في عثمان القول القبيح منذ اختار قراءة زيد بن ثابت (40) . ولا شك ان هذا الموقف يخفي وراءه نزعات سياسية واخرى عقائديـة . فعثمان رغم محاولة جمهور أهل السنة ان يجعلوه في صف واحد مع أبـي بكر وعمر الا أن كثيرا ومن بينهم المؤرخين لم يغفروا

---

(37) نفس المراجع السابقة .

(38) انظر أبو الحسن الشريف ، مقدمة مرآة الانوار ص 47 ، والتأويل عند الاسماعيلية الحبيب الفقيه ، الآراء الدينية والفلسفية للاسماعيلية الفاطمية اطروحة ص 302—349 .

(39) انظر أبو الحسن الشريف ، مقدمة مرآة الانوار ص 49—50 ، محمد أبو زهرة ، الامام الصادق 330—331 .

(40) ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث عن مذاهب التفسير الاسلامـي لجولد تسيهر ترجمة عبد الحليم النجار ، القاهرة 1955 ص 16 .

لعثمان مواقفه السياسية ، لذلك فالقراءة كلها ، مشهورة وشاذة ، انتشرت إلى جانب قراءة مصحف عثمان . وتروى أقوال كثيرة لهؤلاء القراء من شأنها ان تكشف النقاب عن ازمات حدثت في جمع القر آن (41) . لكن اذا كانت القراءات لا تسبب فرقا من جهة المعنى العام ولا من جهة الاستعمال الفقهي ، فاننا نرى تغييرات كبيرة وصلت إلى حد تشويه النص ، وهذه التغييرات كانت من عمل اولئك الذين ارادوا ان يجعلوا من القرآن نصا مطابقا لقواعد اللغة العربية (42) ولحرصهم على ان تكون المفاهيم المستوحاة من القرآن مطابقة للعقيدة في اسمى صورها .

والاصل الثاني للتشريع هو السنة . لقد تحدثنا عن السنة في العهد النبوي ، وذكرنا ان هناك بعض الآثار تنهى عن كتابة الحديث كما ان اخبارا اخرى تجيز الكتابة ، وكتب البعض في حياة الرسول ، وامتنع البعض . وبعد موت الرسول اثيرت هذه المشكلة من جديد فمن قائل بجواز الكتابة وبالتالي بجمع الاحاديث ، ومن قائل بالمنع لان الرسول لم يقم بهذا العمل ولا وصى به . وأراد عمر أن يدون السنة فاستفتى أصحاب النبي – ص – في ذلك فأشاروا عليه بان يكتبها ، ولكنه لم يسترح لرأيهم وطفق يستخير الله فيها شهرا ، ثم أصبح يوما وقد عزم الله له فقال : « إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله ، واني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبدا (43) » . ولم يكتف عمر بعدم كتابته للسنة بل كتب في الامصار من كان عنده شيء فليمحه (44) . ويرى ابن

(41) انظر جولد تسيهر ، مذاهب التفسير الاسلامي ص 15–25 .

(42) انظر : جولد تسيهر ، مذاهب التفسير الاسلامي ص 66 . وفيه جاء ان المبرد حاول أن يقوم بتسوية بعض انحراف في التركيب ، لكن الزمخشري واضرابه من المفسرين راوا أن القرآن يقدم المقياس المصحح للاستعمال العربي الصحيح لا العكس .

(43) ابن عبد البر ، جامع ج1 ص 64 .

(44) ابن عبد البر ، جامع ج1 ص 65 . وجاء في هذا الكتاب ج2 ص 144 ان الصحابة لم يكونوا يجيزون ان تدون آراؤهم ، روى أن سعيد بن المسيب جاءه رجل فسأله عن شيء ، فأملاه عليه ، ثم سأله عن رأيه فأجابه فكتب الرجل فقال رجل من جلساء سعيد : أيكتب يا أبا محمد رأيك ، فقال سعيد للرجل : ناولنيها ، فناوله الصحيفة فحرقها .

عبد البر ان أسباب كراهة الكتابة لوجهين : أحدهما ان لا يتخذ مع القرآن كتابا يضاهي به ، وثانيهما لئلا يتكل الكاتب على ما كتب فلا يحفظ فيقل الحفظ (45) . وفي الحقيقة كان الصحابة يحجمون عن فعل شيء لم يفعله الرسول ، وما سبب تخليهم عن الكتابة الا عدم وجود نص بالجواز وخوفا من ان يحدثوا بدعة ثم تصبح بفعلهم لها سنة ، وهذا مثل ما قال عمر : « لو فعلت هذا صارت سنة (46) » ، رغم شعورهم بأهمية الجمع ، والا ما فكر عمر ولا غير عمر في الجمع ، بل ان الذين كتبوا الاحاديث التي كانت تسمى علما كان ينظر إليهم على أنهم أعلم الناس . يقول أبو الزناد : « كنا نكتب الحلال والحرام ، وكان ابن شهاب يكتب كل ما سمع ، فلما احتيج إليه علمت انه أعلم الناس (47) » . ولم تقف حملة الصحابة عند عدم الكتابة ، بل ذموا الاكثار من رواية الحديث معللين ذلك بالخوف من ترك القرآن (48) . ثم أنهم يشددون في رواية الحديث ، فقد كان على يستحلف الراوى الواحد استثباتا الا ابا بكر فانه كان يقبل روايته من غير يمين . وكان لا بد من تقديم شاهدين لاثبات صحة الحديث خوفا من الكذب على الرسول (49) . وهذا التشدد في رواية الحديث يفسر لنا أن ظاهرة الوضع في الحديث بدأت تظهر في هذه الفترة ، وان الثقة التي كانت متبادلة بين الصحابة قد تلاشت الا في القليل منهم ، فلا عجب ان يطلب من ابن عباس وغيره من الصحابة ان يقدموا شاهدا على حديث يروونه أو يحلفوا يمينا . وكان ابن عباس نفسه لا يقبل من الاحاديث الا ما تأكد من معرفته . روى عن مجاهد قال : جاء بشير العدوى إلى إبن عباس فجعل يحدث ويقول : قال رسول الله – ص – قال : فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر إليه . فقال :

(45) انظر : ابن عبد البر ، جامع جـ1 ص 68 ، والخضرى ، تاريخ التشريع الاسلامي ص 63.
(46) ابن القيم ، رعلام الموقعين ، جـ2 ص 241 .
(47) ابن عبد البر ، جامع جـ1 ص 73 .
(48) المصدر السابق ، جـ2 ص 120–130 .
(49) انظر : الحجوي الفكر السامي جـ1 ص 37 .

يا ابن عباس : ما لي أراك لا تسمع لحديثي ، أحدثك عن رسول الله – ص – ولا تسمع ، فقال ابن عباس : انا كُنا مدة اذا سمعنا رجلا يقول : قال رسول الله – ص – ابتدرته ابصارنا واصغينا إليه بآذاننا ، فلما ركب الناس الصعبة والذلول لم نأخذ من الناس الا ما نعرف » . وكل ذلك نتيجة عدم التدوين .

ترك الرسول اذن لصحابته القرآن والسنة اللذين يمثلان النصوص الخالدة التي ترسم في صورة واضحة النهج القويم للحياة الروحية ، وتضع في اطار عام مجموعة النظم والقوانين لتدبير حياة الانسان . لكن الصحابة كانوا يشعرون ان من القضايا أقضية قد تحدث في زمانهم لم تكن قد حدثت في حياة الرسول وان مثل هذه الاقضية قد تحدث في زمان غير زمانهم . فاذا كانت أقضية مستحدثة فمعناه انه ليس لها حكم خاص في النصوص التي أخذوها عن الرسول ، لذلك فقد اتخذوا مبدأ الاجتهاد الذي اقره الرسول – كما رأينا . وهذه مسألة من أخطر المسائل لعلاقتها بالشريعة الممثلة في القرآن والسنة . فهل جاء في القرآن والسنة حل لكل ما يعرض من مشاكل أو ان هذه النصوص لا تحيط بجميعها . ذهب فريق وهم أهل الظاهر وأصحاب الحديث ، والشيعة إلى أن الشريعة نزلت كاملة ، وتمسكوا بالنصوص وردوا ما سواها ، واحتجوا بما ورد من حديث وخبر عن الصحابة والتابعين في النهي عن الرأي والقياس . وقال فريق ان النصوص لا توفى الحقائق المستجدة ، يقول ابن خلدون : « فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص ، وما كان منها غير ظاهر في المنصوص فيحمل على المنصوص لمشابهة بينهما ، وهذه كلها اشارات للخلاف ضرورية الوقوع ، ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والائمة من بعدهم (50) » . ويقول الشهرستاني في هذا الموضوع أيضا : « نعلم قطعا ويقينا ان الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل

(50) ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، بدون تاريخ ص 445 .

الحصر والعد ، ونعلم قطعا أيضا انه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضا ، والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهى (51) » .

ولقد كان الصحابة ، وخصوصا أولئك الذين لازموا الرسول في أغلب أوقاتهم يجمعون أحكام الشريعة ، وكانوا على علم في الغالب بالاصل التشريعي لهذه الاحكام من قرآن وسنة ، عاملين بأثره ومتبعين منهجه ، لذلك فانهم افتوا بالقرآن والسنة ، واستعملوا رأيهم ، وراعوا في بعض الاحكام العرف ، وقدموا في حالات اخرى المصلحة على الحكم الشرعي ، كل ذلك فعله الرسول . ويقول ابن القيم . «وقد كان أصحاب رسول الله — ص — يجتهدون في النوازل ، ويقيمون بعض الاحكام على بعض ، ويعتبرون النظير بنظيره (52) » . ويذكر ابن القيم عدة أمثلة من اجتهاد الصحابة وأخذهم بالقياس ، فهذا علي يقول : « كل قوم على بينة من أمرهم ومصلحة من أنفسهم يزرّون على من سواهم ويعرف الحق بالمقايسة عند ذوى الالباب (53) » ، وهذا عمر بن الخطاب يقول لكاتبه : «قل هذا رأي عمر بن الخطاب » ، وقول عثمان بن عفان في الامر بافراد العمرة عن الحج : انما هو رأى رأيته ، وقول علي في أمهات الاولاد : اتفق رأيي ورأى عمر على ان لا يبعن (54) ، ويبين عمر في كتابه إلى أبـي موسى أصول القضاء : « ... ثم الفهم فيما ادلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثمّ قايس الامور عند ذلك ، واعرف الامثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى احبها إلى الله وأشبهها بالحق (55) » . وكان الصحابة ، زيادة عن اجازتهم للرأي ،

---

(51) الشهر ستاني ، الملل والنحل ، جـ1 ص 180 .

(52) ابن القيم ، اعلام الموقعين ، جـ1 ص 222 ، انظر ابن خلدون المقدمة ص 453 ، الذي يرى أن القياس والاجماع نشـآ أيام الصحابة .

(53) ابن القيم ، اعلام الموقعين ، جـ1 ص 222 .

(54) ابن القيم ، اعلام الموقعين ، جـ1 ص 65—69 .

(55) المصدر السابق ، جـ1 ص 92 .

بحثون على الاجتهاد وعدم الخوف ، فيوصى ابن مسعود ان من جاءه امر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه – ص – ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه ولا يقل : انـي ارى وأخاف ، فان الحلال بين والحرام بيّن وبين ذلك مشتبهات ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك (56) » ، وقال أيضا : « ان من لم يجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولم يقض به الصالحون فليجتهد رأيه وليقر ولا يستحى (57) » . وكان عمر يشتد غيظا على الذين يتهربون من ابداء آرائهم ، روى أنه سأل جماعة عن معنى آية 266 من سورة البقرة : « ايود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل – إلى قوله لعلكم تتفكرون » فأجابوه بقولهم : الله أعلم ، فغضب عمر وقال : قولوا نعلم أو لا نعلم : فقال ابن عباس – الذي كان خلفه واقفا في تواضع – : « في نفسي منها شـيء يا أمير المؤمنين » فقربه عمر إليه وقال : قل يا ابن أخـي ولا تحقر نفسك (58) » .

من هنا نعلم أن الصحابة كانوا يكرهون الجمود والتخلف والهروب من المسؤولية . وإذا كان الصحابة قد اعملوا رأيهم في كثير من القضايا ، فانهم لم يرضوا ان يحكموا برأي فردي ، بل كانوا يستشيرون بعضهم بعضا حتى تتفق كلمتهم وهذا هو مبدأ الاجماع ، وهو مقدم على الرأي الفردي . روى سعيد بن المسيب عن علي بن أبـي طالب قال : « قلت يا رسول الله : الامر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض منك فيه سنـة ، قال : اجمعوا له العالمين ، أو قال العابدين من المؤمنين ، اجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد » (59) . وعن عمر أنه لقي رجلا فقال : ما صنعت ؟ فقال : قضى علي وزيد بكذا ، فقال : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال فما يمنعك والامر إليك : قال : لو كنت اردك إلى كتاب الله أو إلى سنة رسول الله

---

(56) ابن القيم ، اعلام الموقعين جـ1 ص 66 ، انظر ابن عبد البر ، جامع جـ2 ص 57 ، الدهلوى الانصاف ص 12 .

(57) ابن عبد البر ، جامع جـ2 ص 57 .

(58) الطبرى جـ3 ص 46 عن جولد تسيهر ، مذاهب التفسير ص 93 .

(59) ابن عبد البر ، جامع جـ2 ص 59 .

– ص – لفعلت ، ولكني اردك إلى رايى ، والرأي مشترك ، فلم ينقض ما قال علي و زيد (60) » . وقد حاول المتأخرون رغبة في تقرير هذا المبدأ التشريعي ان يقيموا الحجة عليه من القرآن والحديث ، فوجدوا في (آية 115) من سورة النساء « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم » أقوى دليل لاثبات هذا الاصل ، ووجدوا في السنة مثل ما وجدوا في القرآن : « لا تجتمع امتي على ضلالة » . « اجاركم الله من ثلاث : ان يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا وان ينصر أهل الباطل منكم على أهل الحق وأن تجتمعوا على ضلالة (61) » . ويقول جولد تسيهر استنادا إلى ما قيل من ان الشافعي لما طلب منه دليل الاجماع من القرآن بقي ثلاثة أيام مفكرا حتى عثر على الآية 115 من سورة النساء : ان الاجماع ظهر في الاسلام فقط في مجرى تطوره (62) ، لكنه يناقض نفسه اذ يعترف من جهة أخرى أن الرأي كان موجودا في عهد الصحابة ولو أنه غامض وعارٍ عن التوجيه الايجابي وبعيد عن المذهب والطريقة الخاصة به (63) . ففكرة الاجماع موجودة وان لم تكن محددة ، صحيح أنها وغيرها من الاصول والآراء قد تعقدت بتقدم الزمن ، وخضعت لموازين جديدة تضبطها ، وهذا لا يمنع من وجود هذه الاصول واعتماد الصحابة عليها . ويكفي في هذا العهد أن يكون الاجماع معناه استشارة أكابر الصحابة والخروج برأي جماعي . فهذا أبو بكر إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تع – ، فان وجد فيه ما يقضي به قضى به وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله – ص – فان وجد فيها ما يقضي به قضى به ، فان اعياه سأل الناس : هل علمتم ان رسول الله – ص – قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا ، فان لم يجد سنة سنها النبي – ص – جمع

(60) المصدر السابق .
(61) انظر ابن عبد البر ، جامع ج2 ص 26 .
(62) انظر جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ص 62 .
(63) انظر علي حسن عبد القادر ، نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي القاهرة ، 1956 ص 24 .

رؤساء الناس فاستشارهم ، فاذا اجتمع رايهم على شيء ، قضى به وكان عمر يفعل ذلك إذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ، فان كان لأبـي بكر قضاء ، قضى به ، والا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به (64) .

كانت مسألة الافتاء في يد كبار الصحابة كأبـي بكر وعمر وعلي وعبد الله ابن مسعود وزيد بن ثابت وأبـي بن كعب وغيرهم . وكان أهل الشوري من علماء الصحابة الماهرين في النوازل حفظة القرآن . ويذكر البخارى انّ القراء كانو أصحاب مجالس عمر ومشاوراته كهولا كانوا أو شبانا . لذلك فلم يكن عمر يسمح لهؤلاء العلمـاء بمغادرة المدينة الا لرخصة ، وكان من هذا العمل أن قل الخلاف وتيسر الاجماع في كثير من المسائل (65) . فاذا وقع الاتفاق على رأي امضاه الخليفة ، وصار فقها مسلما فيحفظه من حضر ويبلغه لمن غاب (66) . وكانت الفتيا النافـذة المفعول هي التي تصدر عن القيادة ، لذلك فان من خالفها توعده الخليفة بالضرب والتعذيب ، وهذا مثل تحريم عمر متعة النكاح ومتعة الحج ، فقد روى عنه انه قال : « متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما وأعاقب عليهما . وروى انه قال بعد نهيه عن المتعة : « لا اوتي بأحد تزوج متعة الا عذبته بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت (67) » .

لكن إلى جانب الفتاوى الرسمية كانت هناك فتاوى أخرى لبعض المسائل خالف فيها الصحابة بعضهم بعضا كمسألة متعة النكاح التي خالف فيها عمر عدد غير قليل من الصحابة من بينهم علي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وغيرهم . وهذا الاختلاف يفسر وجهات نظر الصحابة التي لا بد ان

---

(64) ابن القيم ، اعلام الموقعين ، ج1 ص 65—66 .

(65) الفكر السامـي ج2 ص 14—40 ، ويقول ابن خلدون ، المقدمة ص 446 : « وتمكن الاستنباط وكمل الفقه واصبح صناعة وعلما فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء » .

(66) الحجوى الفكر السامـي ، ج2 ص 15 .

(67) انظر عبد القادر نظرة عامة ص 71 .

تعتمد على أصل من أصول الشريعة . وهنا استند عمر وأصحابه في قضية زواج المتعة إلى أصل المصلحة التي اقتضت الاباحة في عصر النبي وعدمها بعد وفاته ، واستند مخالفوه إلى أصل السنة . غير ان هذا الخلاف لم يكن ليناقض ما قلناه في الاجماع اذ كان هؤلاء المخالفون يدعون أقوالهم إلى قول من هو أقوى حجة (68) . ولا شك أن لهذا الخلاف أسبابا نذكرها فيما بعد .

أسباب تعدد الفتوى في القضية الواحدة واختلاف الصحابة :

اننا لو استعرضنا ما أثر عن الصحابة من فتاوى فقهية للاحظنا أن جزءا منها وقع فيه الخلاف ، فما معنى هذا الخلاف إذا قلنا إن أقوالهم كانت تستند إلى الاجماع . لقد تحدثنا عن اجماع الصحابة ومجالس الشورى التي أقامها عمر و استشارة القراء في كل واقعة تحدث ثم القضاء بالقول الجماعي ولو وجد بعض المخالفين ، فهناك ملاحظة هامة يجب الاشارة إليها وان كنا قد أوجزنا القول فيها — وهي ان هؤلاء الذين ذكرت لهم آراء تخالف ما يسمى بالرأي الجماعي لم يقوموا بتعطيل الاقوال الجماعية ولا بطعنها ، بل كانوا يدعون أقوالهم إلى أقوال غيرهم (69) . اذن اجمع الصحابة على العمل بهذا الاصل فعمر لم ينقض الرأي الذي اتفق فيه رأيا عليّ وزيد لايمانه بأن الرأي مشترك ، وان الرأي الواحد ضعيف إذا وجدت آراء تخالفه . وقد توعد الرسول الذي يشذ عن الجماعة بأنه يشذ في النار . ولم يكن الاختلاف مطردا في عهد الخلفاء ، ذكر ابن القيم أنه لم يقع خلاف في عهد أبي بكر ، اما في خلافة عمر فتنازع الصحابة تنازعا يسيرا في قليل من المسائل ، واقر بعضهم بعضا على اجتهاده من غير ذم ولا طعن . فلما كان زمن عثمان اختلفوا في مسائل يسيرة ، صحب الاختلاف فيها بعض الكلام واللوم ، كما لام عليّ

(68) انظر ابن القيم ، اعلام الموقعين جـ2 ص 228 . وانظر أيضا جـ4 ص 153 ما يقوله ابن القيم في حالة اختلا ف أقوال الصحابة فبأى قول نأخذ .

(69) انظر ابن القيم اعلام الموقعين جـ1 ص 288 جـ2 ص 288 .

عثمان في أمر المتعة وغيرها ، ولامه عمار بن ياسر وعائشة في بعض مسائل قسمة الأموال والولايات فلما أفضت الخلافة إلى علي — كرم الله وجهه في الجنة — صار الاختلاف بالسيف (70) » . ومن المسائل الخلافية في عهد الصحابة ان أبا بكر حكم بالرأي في التسوية في العطاء حتى قال له عمر : كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الاسلام كرها ، فقال أبو بكر : انما اسلموا لله وأجورهم على الله وانما الدنيا بلاغ » . وخالف عمر أبا بكر أيضا في أرض العنوة فقسمها أبو بكر ووقفها عمر . وخالفه في الاستخلاف حيث عين أبو بكر وترك عمر الامر شورى . وخالف ابن مسعود عمر في مسائل منها أن ابن مسعود كان يقول في الحرام هي يمين وعمر يقول طلقة واحدة ، وابن مسعود يحرم نكاح الزانية على الزاني أبدا وعمر كان يتوبهما وينكح أحدهما الاخر إلى غير ذلك من المسائل (71) .

ظهر هذا الخلاف لما تفرقت الصحابة في الامصار ، وكثرت الوقائع ودارت المسائل ، فاستفتوا فيها فأجاب كل واحد حسب ما حفظه واستنبطه . وان لم يجد فيما حفظه أو استنبطه ما يصلح للجواب اجتهد رأيه وعرف العلة التي أدار الرسول عليها الحكم في منصوصاته وكان غرضه موافقة مقصد الشريعة ، وبذلك وقع الاختلاف بين الصحابة على ضروب ، وقد اخترنا أنواعها ملخصة كما جاءت في كتاب الانصاف لولى الله دهلوى (72) .

من هذه الضروب : ان صحابيا سمع حكما في قضية أو فتوى ولم يسمعه الآخر فاجتهد برأيه في ذلك وهذا على وجوه :

أحدها : ان يقع اجتهاده وفق الحديث . مثل ما اجتهد ابن مسعود في امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها فاجتهد وقضى لها بمهر نسائها لا وكس

(70) المصدر السابق .
(71) المصدر السابق ج2 ص 223—226 .
(72) دهلوى الانصاف ص 4—5 . انظر ابن حزم ، الاحكام في أصول الاحكام ، الحجوى ، الفكر السامي ج2 ص 41 وما بعدها .

ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث ، فقام معقل بن يسار فشهد بانه ـ ص ـ قضى بمثل ذلك في امرأة منهم ففرح بذلك ابن مسعـود .

وثانيها : ان يقع بينهما المنـاظرة ويظهر الحديث بالوجه الذي يقع به غالب الظن فيرجع عن اجتهاده إلى المسموع مثل ما كان من مذهب أبي هريرة ان من أصبح جنبا فلا صوم له فأخبرته بعض ازواج الرسول بخلاف ذلك .

وثالثها : ان يبلغه الحديث ولكن لا على الوجه الذي يقع به غالب الظن فلم يترك اجتهـاده بل طعن في الحديث ، مثال ما رواه من أصحـاب الاصول من ان فاطمة بنت قيس شهدت عند عمر بن الخطاب بأنها كانت مطلقـة الثلاث ، فلم يجعل لها رسول الله ـ ص ـ نفقة ولا سكنى فردّ شهادتها وقال : لا يترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى اصدقت أم كذبت . لها النفقة والسكنى . وقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ : يا فاطمة الا تتقي الله : يعني في قولها لا سكنى ولا نفقة . ورابعها : ان لا يصل إليه الحديث اصلا : مثالـه ما اخـرج مسلـم ان ابـن عمـر كـان يأمـر النسـاء اذا اغتسلـن ان ينقضن رؤوسهن ، فسمعت عائشة ـ رضي الله عنها ـ بذلك فقالت : يا عجبا لابن عمر هذا يأمر النساء ان ينقضن رؤوسهن أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن فقد كنت اغتسل أنا ورسول الله ـ ص ـ من اناء واحد وما ازيد على ان افرغ على رأسي ثلاث افراغات . ومن تلك الضروب ان يروا رسول الله ـ ص ـ فعل فعلا فحمله بعضهم على القربة وبعضهم على الاباحة مثل الرمل في الطواف ، فذهب الجمهور إلى انه سنة ، وذهب ابن عباس إلى ان الرسول فعله على سبيل الاتفاق لعارض عرض وهو قول المشركين حطمتهم حمى يثرب وليس بسنة . ومنها اختلاف الوهم : مثاله ان رسول الله ـ ص ـ حج فـرآه الناس فذهب بعضهم إلى انه كان متمتعا وبعضهم إلى انه كان قارنا وبعضهم إلى أنه كان مفردا .

ومنها اختلاف السهو والنسيان : مثاله ما روى ان ابن عمر كان يقول : اعتمر رسول الله – ص – عمرة في رجب ، فسمعت بذلك عائشة فقضت عليه بالسهو . ومنها اختلاف الضبط : مثال ما روى ابن عمر عنه – ص – من ان الميت يعذب ببكاء أهله عليه فقضت عائشة عليه بانه وهم بأخذ الحديث على وجه . ومنها اختلافهم في علة الحكم : مثاله القيام للجنازة التي قيل فيها انها لتعظيم الملائكة ، أو لهول الميت فيعم المؤمن والكافر ، وقال قائل : مر رسول الله بجنازة يهودي فقام كراهة ان تعلو فوق رأسه فيخص الكافر . ومنها اختلافهم في الجمع بين المختلفين مثاله : رخص رسول الله – ص – في المتعة عام خيبر ثم نهي عنها ثم رخص فيها عام أوطاس ثم نهي عنها فقال ابن عباس : كانت الرخصة للضرورة والنهي لانقضاء الضرورة والحكم باق على ذلك . قال الجمهور وكانت الرخصة اباحة والنهي نسخا لها .

ذلك ما توصل اليه المتأخرون من البحث والنظر في آثار الصحابة لبيان اسباب اختلافهم، وسنرى ان هذه الاختلافات وخصوصا تلك التي تنسب الى الصحافة الذين قاموا بالفتوى في الامصار رسمت الاشكال الاولى للمذهبية في الدين الاسلامي، وانها اثرت في تحديد الاتجاهات الفقهية في الاجيال اللاحقة .

بيد أن هناك مسألة هامة وقع فيها الاخذ والرد وتبودلت حولها الآراء وهي مكانة اقوال الصحابة في التشريع الاسلامي، فهل يعتبر قول الصحابي حجة فيلزم العمل به كما يلزم العمل بالقرآن والسنة اولا ؟

اختلفت الاقوال في ذلك ، فيقول السرخسي : « لا يعتمد على الصحابي في الفقه والرأي الا لمن اختص بالنبي وطالت صحبته على طريق التتبع والاخذ منه وعرف بالفقه والنظر . لذلك رفض الاخذ والاعتماد على أحاديث انس ابن مالك وابي هريرة وأمثالهم لعدم معرفتهم بالفقه والنظر فلا تعتمد أقوالهم الا بعد النظر فيها ، أما ما عداهم فأقوالهم حجة ملزمة ولو خالفت

القياس (73) » . أخذ المتأخرون يبحثون عن هذه الحجية من القرآن والسنة ، وتوصلوا إلى ان في القرآن آيات عديدة تلزم المسلمين باتباع الصحابة والاخذ بأقوالهم . فقد وصف القرآن اتباع الرسول بأنهم كانوا من الهداة وعلى بصيرة من الامر ، وهم المصطفون ، واولو العلم ، والصادقون والامة الوسط (74) . وذكروا أحاديث عن الرسول تجعل منهم الامنة وخيرة المؤمنين ، وان خير القرون القرن الذي بعث فيه الرسول وقال ابن القيم معناه أن الصحابة خير المسلمين ، وانهم لا يفتون الا بالصواب ، وما رواه مسلم من حديث أبي موسى الاشعري قال : « صلينا المغرب مع رسول الله — ص — فقلنا لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء ، فجلسنا ، فخرج علينا فقال : مازلتم ها هنا فقلنا : يا رسول الله صلينا معك المغرب ، ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء ، قال : احسنتم وأصبتم ، ورفع رأسه إلى السماء وكان كثيرا ما يرفع رأسه إلى السماء فقال : النجوم امنة للسماء ، فاذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد ، وانا أمنة لاصحابي ، فاذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون ، وأصحابي أمنة لامتي فاذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون » وجاء في الحديث ان الصحابة كالملح في الطعام لايصلح الطعام بدونه (75) . ولعل شعور الصحابة بان الاسلام مرتبط بهم وبطريقتهم — اذ هم الذين عملوا على نشر الاسلام بما حفظوا عن الرسول — ادّاهم إلى الاشادة بفضلهم على غيرهم ، ودعوة الناس إلى التأسي بهم . فقد جاءت الاخبار ان ابن مسعود جعل من قلوب الصحابة خير قلوب العباد (76) . وان من يتأسى فليتأس بأصحاب محمد ، فهم أطهر قلوبا وأعمق علما وأقل تكلفا وأقوم

---

(73) انظر عبد القادر ، نظرة عامة ص 77 .

(74) انظر ما ذكره ابن القيم ، اعلام جـ4 ص 163—167 من الآيات التي أشرنا إليها من قوله — تع — : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا »/ — الفقرة 143 / ، « كنتم خير أمة اخرجت للناس » / آل عمران ، 110 / . « وتبع سبيل من أناب إلى » (لقمان ، 15) « قل هذه سبيلي ادعو إلى الله على بصيرة أنا ومن أتبعني » (يوسف 108) الخ .

(75) انظر ابن القيم ، اعلام جـ4 ص 176—177 .

(76) ابن القيم ، علام جـ4 ص 178 .

هديا وأحسن حالا (77) . كذلك إلى جانب هذه الاحاديث والاخبار التي تشمل كل الصحابة نجد أحاديث وأخبارا تخص الكثير منهم ، ولعل جزءا منها كان من وحي الخصومة السياسية ومن التعصب الذي تلون بألوان مختلفة . ولا غرابة في ذلك فالمعارك التي دارت بين السنة والشيعة قد خلفت لنا أدبا ضخما لا يخلو من عنصر الكذب والخيال .

وروى مسلم حديث قتادة ان النبي – ص – قال : « ان يطع القوم أبا بكر وعمر يرشدوا » وأعظم من هذا أن النبي – ص – قال لأبي بكر وعمر في شأن تأمير القعقاع بن حكم والاقرع بن حابس : « لو اتفقتما على شيء لم أخالفكما (78) » ، وحديث أن الله جعل الحق على لسان عمر اي ان عمر لا ينطق الا بالحق ، وان افتاءه مطابق لمقصد الشريعة وهذا مما نعده من الغلو ، وقد اعترف عمر بخطئه وبقصوره عن حل بعض المشاكل حين قال : « لو لا علي لهلك عمر » وما وقع من اختلافات بين علي وعمر ، وعمر وابن مسعود وعمر وأبي بكر في مسائل القضاء ليرفع هذه العصمة ، وما رواه مسلم من حديث عائشة أن النبي قال : « قد كان فيمن خلا من الامم أناس محدثون فان يكن في أمتي أحد فهو عمر (79) » . وأما الحديث الذي رواه الترمذي من أن رسول الله قال : « لو كان بعدي نبي لكان عمر وفي لفظ لو لم أبعث فيكم لبعث عمر » فغريب ولو أن الترمذي يعده حسنا ، فقد قيل في علي ما يشابه هذا الحديث : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدي » . وقد جاءت الاخبار بأن آيات كثيرة نزلت لتأييد رأي عمر حتى قيل إن قوله – تع – « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » جاءت في حق عمر ، وان عمر قال : فكنت أنا الذي استنبطت ذلك الأمر ، رواه مسلم .

---

(77) المصدر السابق جـ4 ص 179 . وذكر ابن القيم أن الصحابة أفضل أمة محمد ، وظنهم ارجح الظنون وللصحابي مدارك ينفرد بها عن بقية المسلمين . ولو جاز أن يخطيء الصحابي ما بقي ناطق بالصواب . جـ4 ص 194–219 .

(78) انظر ابن القيم ، اعلام جـ 4 ص 181 .

(79) انظر ابن القيم ، اعلام جـ4 ص 182–183 . والمحدث هو المتكلم الذي يلقى الله في روعه الصواب يحدثه به الملك عن الله .

ولما مات عمر ذهبت تسعة أعشار العلم . وما قيل في علي لا يقل أهمية عما قيل في صاحبيه ، هذا عدا ما ذكره الشيعة الذي هو اضعاف ما قاله أهل السنة . فإذا ما ألقينا نظرة على الاخبار التي تروى في الصحابة وإلى ما يقوله الصحابة أنفسهم حسب الروايات التي وصلتنا في احتوائهم على العلم وقربهم من الرسول وأخذ كل واحد منهم أكثر من غيره ، وانه هو المقصود بقوله – تع – في آية كذا ، وان الرسول لو أمر بأن يخلف أحدا لخلفه هو ، اننا إذا نظرنا إلى كل ذلك ما وسعنا الا أن نشك في هذه الاخبار ، فعمر هو أعلم الناس ولو لم يكن محمد بعث بالرسالة لكان عمر وعلي هو أعلم الناس ، وانه بالنسبة إلى النبي كنسبة هارون من موسى الا انه لا نبي بعد محمد ، ولو كان لكان عليا وفيه يقول ابن عباس : كنا إذا أتانا الثبت عن علي لم نعدل به ، وقال فيه أيضا : لقد اعطى تسعة أعشار العلم وايم الله لقد شارككم في العشر العاشر . اذن كيف يمكن ان نرتب الصحابة وبين أيدينا مجموعة من الاخبار متناقضة من حيث ان ما قيل في هذا قيل في ذاك (80) . لكن رغم وجود هذا التفاوت في الفضل والعلم والقرب من الرسول ، وما وجد من اختلاف في أقوالهم فان أقوالهم حجة ويجب الاخذ بها . ومن هنا ظهرت المذهبية في صورها الاولى . فبعد ان كان الصحابة في عهد الرسول منظمين حوله يفتيهم في مشاكلهم الا ما طلبه هو منهم فأقره أو صححه او ردّه ، ثم بعد وفاته جابهت المسلمين مشاكل لم يتعودوها في العهد النبوي ، وكان لزاما أن يحصل ذلك فقد ادت الفتوح التي وقعت في عهد أبي بكر وعمر إلى اتساع البلاد الاسلامية ودخل في الاسلام عناصر ليست عربية تحمل معها بقايا دينية وثقافية وعنصرية ، كما كانت حياتها تخضع لظروف تتحكم فيها العادات والتقاليد . وأحس الخلفاء وبقية الصحابة – الذين يشعرون بان المسؤولية التي كان يقوم بها الرسول أصبحت ملقاة على عاتقهم أمام كل هذه القضايا الجديدة انه

(80) فيما يخص مكانة الصحابة من الفضل والعلم ، انظر ابن القيم ، اعلام جـ4 ص 167–196 . ونهج البلاغة للشريف الرضى الخ ...

ينقصهم دستور منظم يرجعون إليه في أحكامهم اذ لم تنشأ بعد فكرة فقه اسلامي بالمعنى التام لهذه الكلمة . فكان مرجعهم — كما اسلفنا القول — إلى القرآن وسنة الرسول ، ثم هم اعملوا اجتهادهم في القضايا التي لم يجدوا لها حلا في هذين الاصلين . وكانوا يرجعون إلى العرف القائم وعادات البلاد المفتوحة ، مقتدين ، في ذلك بتعاليم نبيّهم . رغم كل ذلك لم يقف الصحابة حيارى ، بل ان الاصلاحات والتنظيمات التي حصلت في عهد الخلفاء لجمة وعظيمة ، فلا يزال التاريخ يذكر لعمر الايادي البيضاء في التنظيمات السياسية والادارية . فقد انشأ عمر للبلدان المفتوحة نظما اسلامية ، فوضع الديوان لارباب الاعطيات ، ومصر الامصار التي يصدر منها المجاهدون ، ونظم الحكم في البلاد المفتوحة كما نظم الشؤون المالية فيها ، واجرى في القضاء تنظيمات ثابتة . وإلى هذا الرجل الفذ يرجع الفضل في بعض المسائل المدنية وبعض العقوبات كالتاريخ بالهجرة والحد في الخمر والتشدد في رجم المحصن والنهي عن المتعة ومسألة الطلاق الثلاث ومسائل الميراث وجعل الارزاق للجند على اختلاف مراتبهم في السابقية وجليل الاعمال مخالفا في ذلك ما رآه أبو بكر من التسوية محتجّا بأنه لا يجعل العطاء ثمنا لاعمالهم التي عملوها لله . أثرت شخصية عمر في سياسته الروحية والاجتماعية بما له من عزيمة وجرأة على العمل . وهكذا بقي المثال المحتذي بالنسبة لأهل السنة والعدو اللدود بالنسبة للشيعة .

وفي عصر الراشدين اشتهر عدد من الصحابة بالفتوى وأصبحوا يمثلون شبه مدارس في الفقه .

بلغ عدد الذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب الرسول مائة ونيفا وثلاثين نفسا ما بين رجل وامرأة (81) . وهم في فتاويهم على درجات حسب الاكثار والقلة . فمنهم المكثرون كعمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب

---

(81) انظر ابن القيم ، اعلام ، جـ1 ص 12 .

وعبد الله بن مسعود وعائشة وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر . ويقول أبو محمد بن حزم : انه يمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم . ومنهم المتوسطون ومن بينهم أبو بكر الصديق وانس بن مالك وعثمان بن عفان ، وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة ، وأبو موسى الاشعري ومعاذ بن جبل وغيرهم . وهؤلاء يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير جدا . أما المقلون فكثيرون من بينهم أبو الدرداء والحسن والحسين ابنا علي وأبو مسعود وأبي بن كعب وحفصة وجعفر بن أبي طالب والبراء بن عازب ، واسماء بنت أبي بكر ، وعمرو بن العاص وعبد الله بن سلام وعبد الله بن عوف الزهري وحذيفة بن اليمان وغيرهم (82) .

لكن من هو أعلم الصحابة أو بالاحرى من هم الصحابة الذين اشتهروا بالعلم أكثر من غيرهم فقاموا بنشر العلم ، وعنهم أخذ غيرهم . لا نشك ان الصحابة كانوا يعرفون بعضهم معرفة جيدة ، فهذا ابو البختري يروى ان عليا سئل عن درجة علم أصحاب رسول الله « فقال : عن ايهم ؟ قال : عن عبد الله بن مسعود ، قال قرأ القرآن وعلم السنة ثم انتهى ، وكفاه بذلك . قال فحدثنا عن حذيفة ، قال : اعلم أصحاب محمد بالمنافقين. قالوا : فأبو ذر ؟ قال : كنيف مليء علما ، عجز فيه . قالوا : فعمار ؟ قال مؤمن نسي اذا ذكرته ذكر ، خلط الله الايمان بلحمه ودمه ، ليس للنار فيه نصيب . قالوا : فأبو موسى ؟ قال : صبغ في العلم صبغة . قالوا : فسلمان ؟ قال : علم العلم الاول والآخر ، بحر لا ينزح منا أهل البيت . قالوا : فحدثنا عن نفسك يا أمير المؤمنين ، قال إياها اردتم كنت اذا سئلت اعطيت واذا سكت ابتديت (83) » . فهذه المعايير النقدية تخضع ضرورة إلى العلاقات الشخصية والمكانة الاجتماعية وما كان للصحابة عند الرسول من الحظوة والمنزلة ، لذلك تعددت الاقوال في الاعلم منهم . قال معاذ : التمس العلم عند أربعة

(82) انظر ثبت اسمائهم في اعلام الموقعين جـ1 ص 12—15 ، والخضرى ، تاريخ التشريع الاسلامي ص 76—99 ، والحجوى ، الفقه السامي جـ1 ص 123 .

(83) ابن القيم ، اعلام ، جـ1 ص 16 .

رهط عند عويمر بن أبي الدرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبد الله بن مسعود ، وعند عبد الله بن سلام (84) » . وقال الشعبي : اذا اختلف الناس في شيء فخذوا بما قال عمر » وقال ابن مسعود : لو ان علم عمر وضع في كفة الميزان ، ووضع علم أهل الارض في كفة لرجح علم عمر » . وقال عبد الله بن مسعود : « ما انزلت سورة الا وانا أعلم فيم انزلت ، ولو اني أعلم ان رجلا اعلم بكتاب الله مني تبلغه الابل لاتيته » : وقال زيد بن وهب : كنت جالسا عند عمر فأقبل عبد الله فدنا منه ، فأكب عليه ، وكلمه بشيء ، ثم انصرف فقال عمر : كنيف ملىء علما . وقال الاعمش عن ابراهيم : انه كان لا يعدل بقول عمر وعبد الله إذا اجتمعا ، فاذا اختلفا ، كان قول عبد الله أعجب إليه ، لانه كان الطف » . وقال مسروق : كان ثلاثة من أصحاب رسول الله — ص — يدعون قولهم لقول ثلاثة : كان عبد الله يدع قوله لقول عمر وأبو موسى يدع قوله لقول علي وزيد يدع قوله لقول أبي ابن كعب » . وقال أيضا : شاممت أصحاب محمد — ص — فوجدت علمهم ينتهي إلى ستة : إلى علي وعبد الله وعمر وزيد بن ثابت وأبي الدرداء وأبي ابن كعب ، ثم شاممت الستة فوجدت علمهم انتهى إلى علي وعبد الله » . ويقول الشعبي : قضاة هذه الامة عمر وعلي وزيد وأبو موسى (85) » . ومهما تعددت الاقوال حول منزلة الصحابة العلمية ، فان عددا منهم تفرقوا في الامصار ، وقاموا بالافتاء وتعليم الناس الفقه وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله ابن عباس وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر . يقول ابن القيّم : « والدين والفقه والعلم انتشر في الامة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد ابن ثابت وأصحاب عبد الله ين عمر . وأصحاب عبد الله بن عباس . فعلم الناس عامة عن أصحاب هؤلاء الأربعة . فاما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن

---

(84) المصدر السابق .

(85) انظر ابن القيم ، اعلام ، جـ1 ص 15–17 ، الحجوى الفكر السامي جـ2 ص 66 . وفيه جاء أن الرسول قال : اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر واهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهد ابن أم عبد » .

ثابت وعبد الله بن عمر : وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس . واما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود (86) » . أما زيد بن ثابت كاتبُ الوحي واحد الذين ساهموا في جمع القرآن : فقد كان عالما بالقرآن والفرائض بل كان أعلم الصحابة بالفرائض، قال الرسول : افرضكم زيد ، وقال عمر : من اراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت (87) . تصدر للفتوى والقضاء والقراءة والفرائض في المدينة زمن عمر وعثمان وعلي وخمس سنين من حكم معاوية . قال فيه سعيد بن المسيب : هو اعلم من تقدمه بالقضاء وأبصرهم بما يرد عليه مما لم يسمع فيه بشيء ولا أعلم له قولا لا يعمل به ، فهو مجمع عليه في المشرق والمغرب ، وانه ليأتينا عن غيره أحاديث ما رأيت أحدا من الناس يعمل بهؤلاء ممن هو بين ظهرانيهم (88) » .

وعبد الله بن عمر الذي انتشر مذهبه في المدينة إلى جانب مذهب زيد فانه كان من أئمة المسلمين وعلما من اعلام الفتوى ، قيل انه أقام بعد النبي -ص- ستين سنة يفتى الناس في الموسم وغيره .

وعمل أهل مكة بمذهب عبد الله بن عباس الذي دعا له الرسول بأن يفقهه في الدين ويعلمه التأويل ، وفعلا فقد جاءت الاخبار بأن ابن عباس كان أعلم الناس بتأويل القرآن . قال فيه ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن ابن عباس لو أدرك اسناننا ما عسره رجل (89) . وقال عبيد الله بن عتبة : ما رأيت أحدا أعلم بالسنة ، ولا اجلد رأيا ولا أثقب نظرا حين ينظر مثل ابن عباس : وقال عطاء بن أبي رباح : ما رأيت مجلسا قط اكرم من مجلس ابن عباس ، أكثر فقها وأعظم . ان أصحاب الفقه عنده وأصحاب القرآن

(86) انظر ابن القيم ، اعلام ، جـ1 ص 22 .
(87) المصدر السابق .
(88) انظر عبد القادر ، نظرة عامة ، ص 80 ، ابن القيم ، اعلام جـ1 ص 22
(89) ابن القيم اعلام جـ1 ص 20 .

وأصحاب الشعر عنده يصدرهم كلهم في واد واسع » . فإذا كان كثير من الصحابة يشيدون بمنزلة ابن عباس العلمية فليس معنى ذلك أن ابن عباس لم يعتمد آراء الصحابة وانفرد في مذهبه بآرائه التي توصل إليها لا غير ، بل انه اعتمد على آراء كثير من الصحابة حتى ان معمر ليقول : ان عامة علم ابن عباس من ثلاثة : عمر وعلي وابي بن كعب (90) .

أما عبد الله بن مسعود فكان يتبع مذهب عمر وطريقته ، وكان يقول لو سلك الناس واديا وشعبا وسلك عمر واديا وشعبا لسلكت وادى عمر وشعبه (91) » . وقال الشعبي : « كان عبد الله لا يقنت ، ولو قنت عمر لقنت عبد الله » . يقول ابن القيم : « قال محمد بن جرير : لم يكن أحد لهم أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود ، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر ، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه ويرجع من قوله إلى قوله (92) » . ارسله عمر إلى الكوفة ليعلم أهلها ويفقههم صحبة عمار بن ياسر الذي بعثه أميرا ، وقال لأهل الكوفة : اقتدوا بهما وأطيعوا واسمعوا قولهما : وقد آثرتكم بعبد الله على نفسي . ورغم تعلق ابن مسعود بشخص عمر فانه كما قال علي : « قرأ القرآن فاحل حلاله وحرم حرامه فقيه في الدين ، عالم بالسنة » . وفي الكوفة بث مذهبه ، وكان له اتباع نشروا ما أخذوا عنه .

اذن بدأت الاشكال الاولى للمذهبية تظهر في العالم الاسلامي ، وكما قال السخاوي نقلا عن ابن المدني : « ان المذاهب المقلدة اربابها من الصحابة ثلاثة عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس . قال : وكان لكل منهم أتباع في الفقه يدون في علمهم وفتواهم (93) » . ويقول ولي الله

(90) الخضرى ، تاريخ التشريع الاسلامي ، ص 93 .
(91) ابن القيم اعلام ج1 ص 21 .
(92) المصدر السابق ج1 ص 20 .
(93) الحجوى ، الفكر السامي ، ج2 ص 66 .

دهلوى : « وبالجملة فاختلفت مذاهب أصحاب النبي — ص — وأخذ عنهم التابعون ، كل واحد ما تيسّر له فحفظ ما سمع من حديث رسول الله —ص— ومذاهب الصحابة وعقلها ، وجمع المختلف على ما تيسر له ورجح بعض الاقوال ، وان كان مأثورا عن كبار الصحابة كالمذهب المأثور عن عمر وابن مسعود في تيمم الجنب اضمحل عندهم لما استفاض من الحديث من عمار وعمران بن حصين وغيرهما . فعند ذلك صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله (94) » .

لكن التقليد الذي ذكرناه انما هو الاتباع للرأي عند وضوح الحجة أي ان هؤلاء لا بد ان يستندوا في آرائهم إلى علل وحجج ، وقد ذكر ابن القيم ان فتوى الصحابي لا تخرج عن أوجه ستة : « أحدها : ان يكون سمعها من النبي — ص — والثاني : ان يكون سمعها ممن سمعها منه ، والثالث : ان يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا ، والرابع : ان يكون قد اتفق عليها ملؤهم ولم ينقل إلينا الا قول المفتي بها وحدهُ ، والخامس : ان يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا ، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب ، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي — ص — ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل ، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن ، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها (95) » ، لذلك جاز لعمر أن يقول لابي بكر في بعض القضايا : رأينا لرأيك تبع . فالتقليد مذموم بنص القرآن والسنة (96) . وقد ذكر ابن عبد البر حد العلم والتقليد فقال : « قال أهل العلم والنظر حد العلم التبين وادراك المعلوم على ما هو به ، فمن بان له الشيء فقد علمه ، قالوا والمقلد

(94) ولي الله دهلوى ، الانصاف ص 5 .
(95) ابن القيم ، اعلام ، ج4 ، ص 191—192 .
(96) انظر ابن عبد البر ، جامع ، ج 2 ص 109—117 ، ابن القيم ، اعلام ج2 ص 240 — ج3 ص 360 — ج4 ص 151—202 .

لا علم له . فالتقليد معناه في الشرع الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه وذلك ممنوع منه في الشريعة والاتباع ما ثبت عليه حجة » وقال أيضا : « كل من اتبعت قوله من غير ان يجب عليك قوله لدليل يوجب ذلك فأنت مقلده ، والتقليد في دين الله غير صحيح ، وكل من اوجب عليك الدليل اتباع قوله فأنت متبعه ، والاتباع في الدين مسوغ والتقليد ممنوع » (97) . وقد كان الصحابة يأخذ بعضهم من بعض دون أن يروا في ذلك حرجا ، يقول الشعبي : « ثلاثة يستفتي بعضهم من بعض : فكان عمر وعبد الله وزيد بن ثابت يستفتي بعضهم من بعض ، وكان علي وأبي بن كعب وأبو موسى الاشعري يستفتي بعضهم من بعض (98) » .

ويمكن لنا ان نقول مع جومتاف جرونبام : «والحق ان سنوات حكم النبى العشر فى المدينة مضافا اليها في الراجح الثلاثون سنة التى اعقبت وفاته كانت قوام العصر الذى صارت فيه الجماعة الانسانية اقرب مايرجى من الكمال ومن ثم فان سوابق تلك الفترة في النظم القانون والمالية فضلا عن الدين ، هى التى اثمرت مصطلحات وافكار ذلك النظام الكامل نظام الله » .

وفي ختام هذا البحث نريد ان نستعرض ولو بايجاز الحركة الفقهية في عهد التابعين اذ في هذا العهد اخذت المذهبية تتبلور في اتجاهين : أصحاب الحديث وهم الذين يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها ، ولا يتعدون إلى غيرها الا عند الضرورة القصوى ، ثم أصحاب الرأي وهم الذين يرون ان الشريعة معقولة المعنى ، ولها أصول يرجعون إليها . فهؤلاء اعتمدوا في فتاويهم مثل أصحاب الحديث على الكتاب والسنة ، لكنهم كانوا لا يحجمون عن الفتوى برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصا . وكانوا يحبون معرفة العلل والغايات التي من أجلها شرعت الاحكام . وبذلك تكونت مدرستان : مدرسة المدينة أو الحجاز ، واعتمادها في الغالب على الكتاب والسنة وفتاوى

---

(97) ابن عبد البر جامع ، جـ2 ص 117 .
(98) ابن القيم ، اعلام جـ1 ص 16 .

الصحابة . « وكان رأي هذه المدرسة ان أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه لانها البلد الذي عاش فيها الاصحاب ووجدت فيها السنة ، وما وجدوه مجمعا عليه بين علماء المدينة فانهم لا يحيدون عنه ، وما كان فيه اختلاف عندهم فانهم يأخذون بأقواه وأرجحه اما لكثرة من ذهب إليه منهم أو لموافقته لقياس قوى أو تخريج صريح من الكتاب والسنة أو نحو ذلك . واذا لم يجدوا فيما حفظوه منهم جواب المسألة خرجوا من كلامهم وتتبعوا الايماء والاقتضاء ، فحصل لهم مسائل كثيرة في كل باب (99) . وأصل مذهب مدرسة المدينة يرجع إلى زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر كما رأينا — وأبرز رجال هذه المدرسة من التابعين سعيد بن السبب الذي كان لسان فقهاء أهل المدينة . فقام سعيد وأصحابه بجمع أبواب الفقه ووضع المباديء الاسلامية في قوانين . أما مدرسة الكوفة أو العراق ، فهي أقل شهرة من مدرسة الحجاز . وترجع في تكوينها إلى أئمة المدرسة من الصحابة وهم عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب . لكن عليا وان استطاع ان يجمع حوله أصحابا الا أنهم لم يكونوا محل ثقة عن طرف جمهور المسلمين ، يقول ابن القيم : « وأما علي بن أبي طالب فانتشرت أحكامه وفتاويه ولكن قاتل الله الشيعة فانهم افسدوا كثيرا من علمه بالكذب عليه ، ولهذا تجد أصحاب الحديث من أهل الصحيح يعتمدون من حديثه وفتواه الا ما كان من طريق أهل بيته ، وأصحاب عبد الله بن مسعود كعبيدة السلماني وشريح وابي وائل ونحوهم (100) » ، كذلك حدد من نفوذ علي ما عرف عنه من شدة وصلابة ، فلم يتسم بالمرونة الفقهية التي كانت أبرز صفات عمر كما يقول ابن مسعود : كان عمر اذا سلك طريقا وجدناه سهلا ، وكان كثيرا ما يعتمد على نفسه في الفتوى ولا يقبل غيره من الصحابة الا نادرا ، لذلك نراه يرفض الخلافة حين ألزم باتباع الشيخين ، فلم تكن له طريقة عمر المبنية على مشاورة الصحابة ومناظرتهم حتى ينكشف له الامر .

(99) ولي الله دهلوي ، الانصاف ، ص 6 .
(100) ابن القيم ، اعلام ، جا ص 21 .

أما ابن مسعود فهو مؤسس مدرسة الكوفة وكان له اتباع من بينهم علقمة بن قيس النخعي استاذ ابراهيم النخعي الذي يعتبر لسان فقهاء الكوفة . إذن عد ابن مسعود المصدر الاول للمادة الفقهية عند أهل العراق واثبتهم فيها كما قال علقمة لمسروق : لا أحد أثبت من عبد الله . قام إبراهيم وأصحابه بمثل ما قام به أهل المدينة من تبويب المسائل الفقهية . لكن هذه المدرسة لم تكن تهاب الخوض في المسائل الا انهم كانوا يخافون من رواية الحديث والرفع إلى رسول الله – ص – . وتعتبر قولة عمر إلى جماعة من الانصار حين بعثهم إلى الكوفة قوية الدلالة : « انكم تأتون الكوفة فتأتون قوما لهم أزيز بالقرآن فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث ، فأقلوا الرواية عن رسول الله – ص – » وهكذا لم يكن عندهم من الآحاديث والاثار ما يقدرون به على استنباط الفقه ، ولم تنشرح صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها عنها . واتهموا أنفسهم في ذلك ، واعتقدوا في أئمتهم انهم في الدرجة العليا من التحقيق ، وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم على هذه القاعدة من التخريج سار فقهاء الكوفة (101)

ومهما كان الفقه في هذا الدور قد حافظ في مجموعه على الاطار الذي وضع فيه في عهد الصحابة ، فان هناك بعض الظواهر وجهت الحركة الفقهية وجهة تختلف عما كانت عليه في عهد الخلفاء الراشدين . فبينما شارك الخلفاء من الصحابة في نمو الفقه وقاموا بحمايته دون ان يحملهم مركزهم السياسي والاجتماعي على العزلة والاستعلاء نرى خلفاء بني أمية انكبوا على السياسة ونظروا إلى العلماء والفقهاء نظرة احتقار ، فلم يقبلوا أقوال من بقي من الصحابة في هذا العصر ولا أقوال التابعين ، فهذا معاوية الصحابي والخليفة يأبي عليه مركزه السياسي أن يقبل رأي صحابي مثله مدعما بالحجج

---

(101) (ولي الله دهلوي ، الحجة البالغة جـ1 ص 143–151) عن نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي لعبد القادر ص 158 .

والبراهين . كتب مروان إلى اسيد بن حضير الانصاري وكان عاملا على اليمامة بأن معاوية كتب إليه أن الرجل الذي تسرق منه سرقة فهو أحق بها حيث وجدها ، فكتب أسيد إلى مروان النبي – ص – قضى بأنه إذا كان الذي ابتاعها من الذي سرقها غير متهم يخير سيدها فان شاء أخذ الذي سرق منه بثمنه ، وان شاء اتبع سارقه ، ثم قضى بذلك أبو بكر وعمر وعثمان ، فبعث مروان بكتاب اسيد إلى معاوية ، فكتب معاوية إلى مروان : انك لست أنت ولا اسيد تقضيان عليّ ولكني اقضي فيما وليت عليكما فانفذ ما أمرتك به . فبعث مروان بكتاب معاوية إلى أسيد فقال : لا اقضي ما وليت بما قال معاوية (102) ». أضف الى ذلك ما كان من انغماس بعض الخلفاء في حياة اللهو ، فهذا يزيد بن معاوية وصحبه فيما يحكيه المسعودي انه كان صاحب طرب وجوارح وكلاب ومنادمة على الشراب ، وفي أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة ، واستعملت الملاهي ، وأظهر الناس شرب الشراب وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله (103) . ويروى صاحب الاغاني أن الحارث بن خالد المخزومي الذي ولاه عبد الملك بن مروان مكة ، وكان الحارث يهوى عائشة بنت طلحة عامئذ ، فأرسلت إليه : أخر الصلاة حتى افرغ من طوافي ، فأمر المؤذنين فأخروا الصلاة حتى فرغت من طوافها ، ثم أقيمت الصلاة فصلى بالناس وانكر أهل الموسم ذلك من فعله وأعظموه فعزله وكتب إليه يؤنبه فيما فعل فقال : ما اهون والله غضبه إذا رضيت والله لو لم تفرغ من طوافها إلى الليل لأخرت الصلاة إلى الليل (104) » . وظهرت العصبية شديدة كما كانت أيام الجاهلية ، يروى المقريزي في خططه مشاكسة وقعت بين زيد بن علي وعبد الله بن الحسن بن الحسن كان على أثرها أن أغلظ عبد الله لزيد وقال له يا ابن السندية ، وفيها جاء ان زيدا هذا قال لقحطاني :

(102) الحجوي ، الفكر السامي جـ 2 ص 49 .
(103) أحمد أمين ، فجر الاسلام ص 81 .
(104) الاصفهاني ، كتاب الاغاني ، تحقيق ابراهيم الابياري ، طبعة دار الكتب القاهرة 1948 ، جـ3 ص 317 .

إنا لا نجيب مثلك ، فقال له القحطاني : ولم ترغب عني فوالله اني لخير منك وخير من أبيك وأمي خير من أمك ، فتضاحك زيد وقال : يا معشر قريش : هذا الدين قد ذهب أفتذهب الاحساب فو الله ليذهب دين القوم وماتذهب احسابهم» (105).

وبذلك امحت رابطة قوية كانت تربط الصلة بين الفقهاء بعضهم ببعض ، وانكمش الفقهاء داخل حدود جغرافية . ففقهاء الحجاز لا يهمهم ما يحصل في العراق مما تقتضيه حالتهم الاجتماعية والاقتصادية ، ونظروا إلى عمل أهل المدينة على انه حجة شرعية يجب على المسلمين اعتباره في الأحكام ، واصطبغ الاجماع بنفس هذه الصبغة فأصبح لا يدل الا على اجماع أهل المدينة . وكانت مناهجهم الفقهية أقرب إلى السنة النبوية لقيامها في المدينة ونضوجها في مهد الخلفاء بينما أهل العراق قطعوا كل صلة تربطهم بالحجاز ، فلم يعتمدوا الاحاديث التي اعتمدها أهل الحجاز لانها لم تصح عندهم لكثرة ما وقع من كذب على الرسول وتحريف لأحاديثه ، فكانت الاحاديث تذكر مرسلة ، وفي بعض الاحيان يسند القول إلى غير الرسول مما قد يكون من قول الرسول ، وقد يروى الحديث بالمعنى (106) ، فغلّبوا الرأي على الاخذ ببعض الأحاديث ، كما رفضوا اجماع أهل المدينة لاقليميته ، ونادوا بفكرة اجماع يعم كل البلدان لكنهم في واقعهم العملي كان الاجماع عندهم اقليميا في مستوى الاجماع المدني . ومن هنا وقعت اختلافات عديدة في كثير من المسائل بين المدرستين لاختلاف وجهات النظر في المصادر الفقهية .

كل هذا النشاط الفقهي بقي شبه محتشم لعدم انتشاره خارج الاسوار المصطنعة إلى أن ظهر رجال من اشهرهم أصحاب المذاهب الاربعة ، فوسعوا دائرة المذاهب القديمة كما فعل مالك بالنسبة لمدرسة المدينة وهي مدرسة

---

(105) انظر القصة كاملة في خطط المقريزي ، طبعة بيروت ، بدون تاريخ ، ج3 ص 337 .

(106) انظر ابن عبد البر ، جامع ج1 ص 78–81 في اصلاح اللحن والخطأ في الحديث ورواية الحديث بالمعنى .

الحديث ، وأبو حنيفة بالنسبة لمدرسة العراق وهي مدرسة الرأي . وأدى الصراع وحب التمذهب إلى ظهور أحمد بن حنبل على رأس المذهب الذي عـرف بالمذهب الحنبلي ، والشافعـي على رأس المذهب الذي عرف بالمذهب الشافعـي . وعرضت على المسلمين في صورة دستور منظم فتلقوها بكل مظاهر التقديس كما تلقوا القرآن ، ونادى حماتها بأنها رسالة الكتاب والسنة فنفذت إلى قلوبهم وأسرتهم وجمعتهم تحت لوائها فما استطاعوا المضى خارج حدودها وما كان لمتمذهب أن يتجاوز رسوم مذهبه ومن فعل ذلك اتهم في دينه ورمى بالكفـر .

مناهج البناء الخلقي في المجتمع الاسلامي الحديث

للأستاذ الباحث : محمد منصور

تمهيد : المفهوم الخلقي : دعائمه وهدفه

لا جدل وأن المبنى الّذي ينبعث منه السّلوك الخلقي هو السّعي لتحقيق التّلاؤم بين النّوازع الذّاتية للفرد . والعوامل الخارجيّة الضّاغطة الّتي تحيط به . أيّا كان مصدرها سواء في ذلك القوى الطّبيعيّة أو القوى الميتافيزيقيّة أو القوى الاجتماعيّة . وذلك بغاية الاستجابة إلى مثاليات نموذجيّة صيغت في مظاهر سلوكيّة أوحت بها الفطرة أو التّجربة ومن شأنها أن تدعّم صلة الفرد بالاخرين . أو تحقّق امتثاله لأوامر الزاميّة صادرة إليه ممّن يخشى أو يحتسب . تجنّبه ضررا متوقّعا أو تهيّؤ له نفعا مؤمّلا أو سعادة خاصّة أو عامّة ، على خلاف نظريّ واسع المدى بين الفلاسفة والمفكّرين في ذلك (1) .

ومعلوم أن هذا المنحى يصنّف الفعل الانساني تصنيفا تقييميّا إلى صنفين متمايزي الأثر . ينفعلان بالقصد وظاهر الفعل وما يحقّقانه من نتائج للفاعل أو المنفعل . ألا إنّهما الخير والشرّ .

(1) يراجع كتاب المدخل إلى الفلسفة : لأزفلد كولب تعريب أبو العلا عفيف الطبعة الخامسة بمطبعة النهضة القاهرة 309 وما يليها .

ولا شكّ أنّ وحدات السّلوك الخلقي تتشكّل بتقييم نسبيّ يختلف باختلاف البيئة والمحيط ، وتتّخذ من معطيات الوسط الطّبيعي والعقائدي والاجتماعي للمجموعة سندها فيما يلابسها من أحكام ، اذ أن التّقييم الخلقي وليد مخاض حضاري تتلاقح في ابرازه وتكييفه غالبا وبنسب متفاوتة ، مجموعة من العوامل الاجتماعية الأصلية والطّارئة على نحو واضح حينا وخفيّا حينا آخر . إلى درجة قد تسمح بتغليب عامل ما على ما يتمسّك به شعب معيّن من تقييمات أخلاقيّة ، دينيّة كانت أو اجتماعيّة ، فنعتبر أخلاقه دينيّة إذا كان تقييمها يرتكز لتقدير دينيّ محض وغايتها ترمي لتحقيق هدف ديني كالثّواب والعقاب فيما بعد الموت ، ونعتبر أخلاقه وضعيّة اذا كان تقديرها يرتكز على تقييم اجتماعي محض وبغرض تحقيق هدف اجتماعيّ ما . كحريّة المرأة ورعاية الطفولة بتونس .

ومن القطعي التّسليم بأن للأخلاق أيّما كان مصدرها وكيفها دورا أساسيا في بناء المجتمع الانساني وتركيزه ، وتحقيق أهدافه العليا في بثّ التّوادد والمحبّة بين الأفراد والجماعات . واشاعة العدل والسّلام ونشر الثّقافات والفضيلة بينهم ، وبالتّالي فهي الّتي تهيّء لبناء المجتمع وتحفظ سلامته وحيويّته . وتشيع قابليّة التطوّر فيه نحو الأفضل . وهي على الرغم من كونها عنصرا أساسيّا لبناء المجتمع السّليم فإنها لا تتقوّم الاّ بنوازع عاطفيّة أو نظاميّة أو اعتقاديّة تحقق لها الدّيمومة والاستمرار . وتدعّم قدرتها على النّفاذ والانتشار وخاصّة في البيئات الّتي تفتقر إلى تحوّل اصلاحيّ عميق يبدّل آفاقها الاجتماعيّة ، بدعائم من الصّحّة والأمن ، كما هو حال المجتمع العربي في عصر ما قبل الاسلام الّذي رانت عليه عادات بدائيّة وعدائيّة متحلّلة من أي تقييم أخلاقيّ شامل وعميق ، ممّا تسبّب في تداعي العلاقات الانسانيّة بين الأفراد والجماعات إلى أدنى درك من العداء والفوضى والظّلم المستحكم الجذور ، دون رادع أو زاجر من معتقد سائد أو نظام اجتماعي محكم .

الخصائص الأصليّة للمجتمع الاسلامي الأول :

فلمّا حلّ الاسلام بكيانه العقائدي المتكامل العناصر . وجدلياته العقليّة النفّاذة حرّر الفكر من رواسب السّحر والوثنيّة والاتّباعيّة وفتح أمام الاحساس الانساني السّليم آفاقا جديدة من الحقّ والعدل والاثرة والشّعور بالمسؤوليّة . ضمّخها بحرارة الايمان ونقاوة المحبّة وروعة الفداء وصفاء التأمّل ، حتّى إذا ما تجلّت للنّفوس الحقائق الكبرى واستغرقت القلوب في هدأة التقين وارتفعت عن العيون غشاوة الجهل والأنانيّة والعنف . وتوجّهت الأنظار بالسّبر والاختيار لما ألفته من عادات مستهجنة ، وتآصر النّاسر بحبّ على عقيدة الاسلام دون أن تشوبها حميّة الدمّ أو الولاء .

أخذ يخطّط لتنظيم المجتمع الاسلامي ويبرز خصائصه الأخلاقيّة على أرضيّة من العقل والواقع تتسّم بايجابيّة السّلوك . وسلامة أثره على الفرد والمجتمع . فأمر المسلمين بالتّعاون والتّراحم والصدق في القول والاخلاص في العمل والوفاء بالعهد والعفو عند المقدرة ، والتّواضع والتّسامح والعفّة والعدل الخ . قال الله تعالى : (وعد الله الّذين آمنوا منكم وعملوا الصّالحات ليستخلفنّهم في الارض كما استخلف الّذين من قبلهم وليمكّنن لهم دينهم الّذي ارتضى لهم وليبدّلنّهم من بعد خوفهم أمنا) (2) .

وقال تعالى : (والعصر انّ الانسان لفي خسر الاّ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات وتواصوا بالحقّ وتواصوا بالصّبر) . وقال تعالى (وقضى ربّك الاّ تعبدوا الاّ ايّاه وبالوالدين احسانا) (3) . وقال (واتّقوا الله الذي تسّاءلون به والأرحام) (4) . وقال (انّ الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربي وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعضكم لعلّكم تذكّرون) (5) .

---

(2) سورة النور الآية رقم 55 .
(3) سورة الأسرار الآية رقم 27 .
(4) سورة النساء الآية رقم 1 .
(5) سورة النحل الآية رقم 90 .

وقال (وأعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا) (6) . وقال (ياأيّها الّذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى ان يكنّ خيرا منهنّ ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فأولئك هم الظّالمون) (7) . وقال (وأحسن كما أحسن الله إليك) (8) . وقال (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها) (9) . وقال (ولا تستوي الحسنة ولا السيّئة ادفع بالّتي هي أحسن فإذا الّذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم) (10) . وقال (فأعف عنهم وأصفح انّ الله يحبّ المحسنين) (11) . وقال (وأعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصّاحب بالجنب وابن السّبيل وما ملكت أيمانكم) (12) . وقال (فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) (13) . وقال تعالى (واذا حيّيتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها) (14) . وقال (ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن) (15) . وقال (وتعاونوا على البرّ والتّقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) (16) . وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كانت بهم خصاصة ومن يوق شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون) (17) .

ومن جوامع الكلم في هذا المجال قوله صلى الله عليه وسلّم : (انّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) كما قال (خالق النّاس بخلق حسن) . وقال أيضا

---

(6) سورة آل عمران الآية رقم 103 .
(7) سورة الحجرات الآية رقم 11 .
(8) سورة القصص الآية رقم 77 .
(9) سورة الاسراء الآية رقم 7 .
(10) سورة فصلت الآية رقم 34 .
(11) سورة البقرة الآية رقم 195 .
(12) سورة النساء الآية 36 .
(13) سورة البقرة الآية رقم 229 .
(14) سورة النساء الآية رقم 85 .
(15) سورة النحل الآية رقم 125 .
(16) سورة المائدة الآية رقم 2 .
(17) سورة الحشر الآية رقم 9 .

(لا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا) وقال (مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّـى) .

وهكذا نلمس معالجة الاسـلام معالجـة استقطابيّـة لمجمـوع الجوانب الأخلاقيّة الّتي تحيط بالانسان في نشاطه الفردي والجماعي على مستـوى الذّات والأسرة والجماعة الاسلاميّة والمجموعة الانسانيّة العامّة بما يحقّق تربيّة النّفس واكمالها وتدريبها على متابعة الهدى والارشاد الّذي يشهـد العقل السّليم بحقيقته وصلاحه ونفعه منطلقا في ذلك من الهدى الدّيني وحكم الفطـرة والتجرد عن الضّلالات الملصقة بأحوال البشر في عهود الانحلال والاضطراب الاجتماعي ساعيا إلى بثّ تلك المباني بين جميع الأمم . سواء كان بثّه ذلك، بتعليم متّبعيه أم كان بابلاغه إلى غير ، متّبعيه وذلك بدعوته للأمم المخالطة وبسمعته فيما بين الأمم البعيدة . فجعل الاتّصاف بمكارم الأخلاق حقّا على الولاّة والهداة والرّعايا كلّ فيما يخصه من الأفعال المتعلقة بالاسلام أو بمعاشرة المسلمين أو بمعاشرة غير المسلمين من الأمم أو بالتّصرف في الحيوان المسخّر للبشـر » (18) .

وبهذا النهج السّليم تغيّـرت النّفوس وتهافتت على الاغتراف من مناهله وسعت الجهد إلى تبليغه للنّاس كافّة . فكانت اشراقة الاسلام بين أمم الأرض اشراقة رشاد وهدى واصلاح للمفاهيم الخاطئة . وتدعيم للكيان العقلي للانسان . فاتّخذ من الاعتدال والسّماحة والواقعيّة منهجه في دعوة النّاس للاقتناع به والتبصر في اصوله العقائديّة والشّرعية ، وفي الدعوة لاصلاح الفرد فكـرا ومعتقدا وعملا فحفّز الوازع النّفسي فيه إلى الأوجه الايجابيّة للسّلوك الانساني من تعلّق باكتساب العلم وسعي لفعل البر وتفرّغ لمزيد من العمـل النّافع . كالاهتمام باصلاح المجموعة وتركيز نظمها على أساس من الحقّ

(18) يراجع كتاب (أصول النظام الاجتماعي في الاسلام) للشيخ محمد الطاهر بن عاشور . نشر الشركة القومية للتوزيع والنشر سنة 1964 . صفحة 128 وما يليها .

والعدالة والمروءة والاتّحاد والمؤاسات والحريّة والمساواة والعلم والعمل والتّقى والورع .

المميّزات المستحدثة بالمجتمع الاسلامي فيما قبل ظهور الطّاقة : دواعيها وآثارها :

لقد استمرّ الاسلام على نقاوة نبعه العقائدي وغزارة فيضه الأخلاقي السّامي ينشر روافده أينما حلّ . فلا تزيده المماحكة الاّ ثباتا في النّفوس وجلاء في الأبصار . حتّى انتشر بين ربوع حضاريّة متباينة الأهواء والمذاهب على رقعة واسعة من الارض فأخصبته فكرا وعلما وأدخلت تحت فيئه شعوبيات فكريّة متطرّفة وعصبيّات عرقيّة هدّامه وأشرأبّت النّفوس إلى مزيد من السّلطة والسّلطان . وأطلّت الفتن الحزبيّة بين الجماعة الاسلاميّة تلوّح بشعارات لصيقة بالاسلام . وتوزّع المسلمون بين ظاهر وباطن . وشيعيّ وخارجي . وسني وصوفي ومبتدع . وتدابر المفسّرون والمجتهدون بين النصّ والعقل فيما لابس حياتهم من أحوال واشكالات . كالقول بكفر المسلم العاصي أو بأن كلام الله مخلوق . فتكاثر المنتحلون ووضّاع الحديث ودعاة التشيّع الرّخيص . وانطلقت أيدي الولاّة وأهواؤهم في أموال الرّعايا وحرماتها . ونشط المجون والعبث في قصور الخلفاء وذوي السّلطان . وأنبثّ الموالي والغلمان يلعبون بعقول العامة والخاصّة ويوجهون سياسة الدولة لما يرضون ولما يطمحون من جاه وعبث ، على سند من التعصّب القبلي أو المذهبي . فاضطهد المصلحون والمتّقون ولوحقوا بتهم الفتنة والابتداع . وتعطّلت المفاهيم الأخلاقيّة السّليمة عن الحركة والفعاليّة بين عموم النّاس . فانتشرت الرّذيلة والوشاية والكذب والاستخناء والتملّق والنّهب حتّى أصبح الفرد أشدّ إثارا لارضاء السّلطان وعيونه من التعلّق بالأخلاق والقيم الاسلاميّة . محافظة على النّفس وتيسيرا لسبل العيش ، فانقطع حبل النّصح والشّورى والإثار والاخلاص ، وتهاوى النّاس بسلوكهم إلى درك سحيق من الفوضى

والانحلال لم تسلم منه الا ّ فئة من العلماء والعبّاد القانتين ، الّذين انقطعوا بعلمهم وتقواهم عن مخالطة العامّة أو الاشتغال بشؤون الخاصّة الا ّ ما كان من قبيل الامتحان الّذي يعرّضون إليه من حين لآخر .

وكان من نتائج هذه الظّروف الّتي أحاطت بالعالم الاسلامي ، ما ساده من كبت للحريّة الفكريّة وتقاعس عن طلب العلم ، وتخاذل في نصرة الحقّ ، ولا مبالاة بقضايا الأمّة ، وانصراف عن العمل المنتج إلى افتعال أحابيل التحيّل والغشّ أو انصراف إلى اليأس والتّزهّد ، واهمال لمقتضيات الأحكام الشّرعيّة ، ممّا أدّى إلى تقوقع الرّسالة الاسلاميّة تحت وطأة العصبيّات الضّيّقة والعداء الطّائفي الرخيص ، فلم يعد ذووها يطمحون لمزيد من نشر الحقّ وهداية النّفوس ولا يثأرون للدّفاع عن الحرمات ضدّ هجمات الأعداء ولا يشعرون بأيّ نداء قد يوجّه إليهم لمراجعة أنفسهم واصلاح أوضاعهم .

حتّى نفقت كلّ القوى الاجتماعيّة الحيّة ، واستسلم النّاس لزهد يائس وقناعة مستخذلة وانهار الرّجل المريض تحت وطأة الهجمات الغربية المعادية وتداعى العالم الاسلامي في دوّامة جديدة من السّلبيّة الأخلاقيّة يتجاذبه فيها عاملا الضّعف السّياسي والاجتماعي والأخلاقي المزمن من ناحية والانحدار أمام قوى عدائيّة دخيلة واجهته بفيض من الابتكارات والارهاصات المعنويّة والماديّة من ناحية أخرى . وقد هيّأت لذلك خاصّة : (الحروب الداخليّة الّتي حدثت بعد استقرار الخلافة في بني العبّاس واضعفت الأمّة وفرّقت الكلمة فهي حروب منشؤها طمع الحكام وفساد أهوائهم وحبّهم الاستئثار بالسّلطان دون سواهم ، ومصدر ذلك كلّه جهلهم بدينهم وارتخاء حبل التمسّك به في أيديهم ، وأكبر داء دخل على المسلمين في هممهم وعقولهم انّما دخل عليهم بسبب استلاء الجهلة على حكومتهم ، وهم أهل الخشونة والغطرسة الّذين لم يهذّبهم الاسلام ، ولم يكن لعقائده تمكّن من قلوبهم ، ولو رزق الله المسلمين حاكما يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا ، والقرآن الكريم في احدى اليدين ، وما قرّر الأولون وما اكتشف

الاخرون باليد الأخرى . ذلك لاخرتهم وهذا لدنياهم وساروا يزاحمون الأروبيين فيزحمونهم) (19) .

عوامل التحول الاجتماعي الحديث :

الا ّ ان العالم الاسلامي بالرّغم ممّا ساد فيه من غيابات الجهل والفتن والتخاذل زمنا طويلا . فانّ حساسيّته القوميّة لم تمح . ويبرز ذلك في تمسكه بمعتقده وتسليمه بسلامة الخلق الاسلامي وسعيه للتّحلّي بها بل وحنينه إلى استعادة عصاميّة المجتمع الاسلامي الأول حكّاما ورعايا ، علما وعملا ، خلقا ومعتقدا وتحسّسه بالاصرة الاسلاميّة في غير مظهر واحد سواء عند حدوث الإحن أو المحن في أي رقعة من بلاد الاسلام أو لأي فرد من المسلمين أو في أيّام الرّخاء عندما تنشط التّجارة وتتلاحق قوافل العلم والكسب في ارتياد ربوع الاسلام دون قيد ولا شرط . ممّا أكسب المسلمين قوة على التصدي غالبا لهجمات عنيفة مختلفة المصادر كان الطّابع الدّيني يغلب عليها إن لم يكن هو الحافز لها طيلة الفترة الّتي كان خلالها الحكم السّياسي بأوروبا يخضع للسّلط الدّينيّة .

فلمّا اتّخذت الدّولة الأروبيّة شكل التّنظيم المدني وتحرّرت المعرفة التّجريبيّة من كابوس المنطق الصّوري ونشطت الاختراعات عقب عصر النّهضة . واكتشفت قوانين الطّاقة وتطوّرت الوسائل الحربيّة . سعت الدّول الأروبيّة إلى ربط علاقاتها السّياسيّة بالعالم الاسلامي عن طريق الدّيبلوماسيّة المرنة . وامتدّ سلطانها – تبعا لمعاهدات قنصليّة متعدّدة – ليشمل بالرّعاية مهاجريها إلى بلاد الاسلام تجّارا كانوا أو صنّاعا أو مبشّرين ديبلوماسيين . وليكاشف عن طبيعة بناء الدّولة الاسلاميّة وظروف نشاطها الاقتصادي والاجتماعي والسّياسي . وعن مواطن الضّعف فيها . الّتي تهيّؤ للطّموح

(19) يراجع كتاب (الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) للشيخ الامام محمد عبده . الطبعة الثالثة بمطبعة المنار بمصر سنة 1341 ص 13 .

الأروبي متّسعا استعماريّا على الرّقعة الاسلاميّة الشهيّة ليفرض سلطانه على السيادة القومية لها وليضع ثروتها ومصيرها بين يديه ، يكيّفه بالصّيغة الّتي يشاء وبما يؤمّن له مزيدا من الاطمئنان إلى تأخّر نهضتها . ففرنس وأنقلز وبشّر واستخدم النّاس عبيد أرض . ونشّط التّخاذل والتّزهّد بينهم ، وأثار الفتن بين المجموعات على أساس قبلي أو جهوي أو طبقي . وحرم المواطنين الأصليين ممّا يملكون . وخذلهم فيما يطمحون إليه من حريّة وعلم ورغد . وأباح المخدرات . وأشاع بينهم السّحر والشّعوذة . ولمزيد من الفاعليّة لأغراضه والاستقطاب لما حوله نشط التّرجمة . واستحدث قواعد لما لا يقعّد من اللّهجات العامّة . وأقلم الأمّة ووضع بين عناصرها حدودا من السلاح وحرّض ضعفاء النّفوس على أصالتهم وبني جلدتهم ، لينضموا في ضلّ القومية الدّخيلة وليحترفوا الوشاية والخيانة والغدر والتّزوير لفائدة الدّخلاء ، وأحدث مدارس مشبوهة ، تعزل الطّفل عن قومه وتربّي فيه الكفر بدينه وأخلاقه وأصله ، وبثّ الرّشوة والظّلم والفقر والجهل وما ينزرع في بيئتها من الرّذائل والمفاسد . وهيّأ هيكلا للتّمييز العنصري قوامه المفارقة الفاحشة بين الأروبيين عرقا وأهل البلاد الأصليين . فقد استحوذ الأروبيون على الثّروة القوميّة ومكّنوا من رغد العيش وقوّة النّفوذ وانفردوا بالعلوم وتقنياتها الماديّة والنّظاميّة في مختلف المستويات التّعليميّة . ورتّبت لهم تنظيمات اداريّة واقتصاديّة واجتماعيّة خاصّة . وأوحي إليهم بأن المسلمين أعداء لدينهم ولجنسهم ، وأنّهم بدائيون متخلفون على مستوى متدنّي من الأخلاق والمعرفة . وكيّفت حياتهم بشكل لا يربطهم معه بالمسلمين الاّ رابط التّفوّق والتّسوّد ، وعلّموا مقابلة السكّان الأصلية بالجفوة والاحتقار والاهمال والاستخدام الرّخيص .

ولئن أدى ذلك إلى استحكام العداوة بين الطّرفين آنذاك . وابراز التّناقض الواضح بين أساليب حياتهما . وتنافر هدفهما من هذا التّعايش البغيض . على نحو حفز المسلمون إلى الكشف عن مباني الحضارة الأروبيّة

وطرائق عملها وآثارها على نموّ الفرد والجماعة . رغبة في اقامة حركة تحريريّة اصلاحيّة تحافظ على مقومات الذّاتيّة القوميّة وتسعى لتخليصها من براثن الاستعمار البغيض من جهة . وتفتعل أساليب التحضّر والتفوّق المادي الحديث من جهة أخرى . بما هيّأ الاقتناع الباطني لدى المسلمين بضرورة التعرّف على نواميس التّقنيّة الاليّة والتّنظيم المادي للهياكل الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة في الدّولة الحديثة . ومجانسة ما ينتحله العالم المعاصر من أساليب السّياسة والتّربيّة والتطوّر في إرساء البنية الاجتماعيّة للمجتمع الحديث – كالاقرار بالحريات الأساسيّة للإنسان والتّنظير بين حقوق الرجل والمرأة والطّفل – فضلا عن احكام الاتّصال بالعالم الحديث ومجاراة أحداثه وجدلياته الاجتماعيّة والعلميّة الوضعيّة ومتابعة مدّه الاعلامي والثّقافي ، وانتحال مكيّفات التّبليغ الاشهاري الحديثي والتّسليم بمقتضيات وبمباني التّنظيم الاقتصادي الدّولي اشتراكيّا كان أو رأسماليّا . حتّى انغمس المسلم في المجتمع الدّولي وعاداته . وكادت تنحبس أنفاسه المعنويّة تحت الضّغط المادّي ، وفقد القدرة على التّمييز بين النقيّ والخبيث من المستوردات الحضاريّة المتراكمة ، الّتي طغت بحكم العادة والإستمرار على ما فيه من قيم أخلاقيّة أصلية ومن قدرة على الرّفض والثّبات ، خاصّة بعد أن تطوّرت وسائل الأعلام ، واستندت فيما تتخم النّاس به من معلومات إلى علم وحيل ليس بقدرة المتنفع العادي غربلة الصّادق من الدّخيل فيه . وبعد أن أرسيت هياكل الدّولة والمجتمع على اسس دستوريّة وانمائيّة ذات طابع انتاجيّ واستهلاكي معقّد ، لا علاقة له بسنن الاباء ونواميسهم . وانتشرت مفاهيم حركيّة ذات علاقة بالعلم وبحقوق الانسان استقطبت اهتمام الفرد وعواطفه على المستويين القومي والدّولي ، كارتياد الفضاء والأدوية الوقائيّة ، وحركات التحرّر من كلّ ضغط لا مشروع . واتّسعت آفاق المعرفة لتحتوي أفقيّا وعموديّا حينا ، تجريبيّا ونظريّا حينا آخر ، كياني الكون والانسان وما لفّهما من علاقات ونوادر فأعجزت وأغنت ، وانقبض سلطان الدّين وأثره على

أوجه الحياة الخاصّة والعامّة للفرد كنظام اجتماعيّ ، وأخلاق عامّة ، وكاد يقتصر الاحساس به على الاعتقاد الشّخصي والتّنظيم الاسري ، واقامة بعض الشّعائر الجماعيّة ، وتوثيق الأيمان ، واقامة الرّابطة السّياسيّة بين وحدات المجتمع الاسلامي .

الخصائص الأخلاقيّة السّائدة بالمجتمع الحديث :

ونتيجة لذلك تحوّل المجتمع الاسلامي عامّة إلى مجتمع دولي . وانصهر في الكوكبة العالميّة وأخذ يعتاد أنماط حياتها ، ويحدّد من مفارقاته العامّة لها ، ويفتح مصاريعه أمام التيّارات الانسانيّة والتّقنيات الاليّة المستحدثة بالعالم . ويأخذ نفسه بحتميّة الانفعال بها واكتساب خبراتهم ويوثّق علاقاته الاجتماعيّة والفنيّة بالمجتمعات الأخرى . حتّى اتّسمت بيئته الاجتماعيّة بمختلف الخصائص والمميّزات التّي تسود المجتمع الحديث على مستوى الافراد والجماعات ، من تكاثف ديموغرافي في محيط سكني سيء عامّة ، ينفتح كبؤر للرّذيلة والانحلال الخلقي . ومن تحرّر التّنظيمات المذهبيّة والمنازعات الدّوليّة أو الحزبيّة السياسيّة ، من المفاهيم الأخلاقية فيما تتّخذه من وسائل العمل . ومن تحوّل مجموع الأنشطة السّياسيّة عن معالجة النّواحي الاعتقاديّة والأخلاقيّة ، إلى الاهتمام بالمجالات الاقتصاديّة الاجتماعيّة . ومن انصراف السّلط الحاكمة عن العناية بتدعيم البناء الخلقي للفرد والجماعة إلى البناء المادي للفرد وتنشيط المحاور التّقنيّة والغريزيّة في سلوكه . ومن تقابل بين القيم الدّينيّة ودواعي التّنظيم الحديث — بحسب مقتضيات النّظريّة الأمميّة — وانبهار بالابتكارات العلميّة ، وتشتّت تحت تأثير العوامل الاعلاميّة والماديّة . ومن ضعف السّلط الدّينيّة في المجتمع المعاصر وتحرّز المرشدين الدّينيين في بعض الأحيان من المثاليّة الأخلاقيّة . ومن تسلّط الثّقافة الأجنبيّة على الذّاتيّة القوميّة ، وانتشار الكحوليات والمخدّرات بين معظم أفراد المجتمع . ومن تفكّك الأواصر العائليّة. وتحوّل الخلايا الأسريّة أو

القبليّـة إلى وحدات مهنيّـة نفعيّة ذات علاقات وظيفيّة آليّة . ومن ضعف الوازع المعنوي لدى الانسان المعاصر تحت وطأة ما يعانيه من قلق نفسي وانهيار عصبي وضعف عاطفي .

وهي خصائص متكاملة ، وذات منحى مزدوج ايجابي وسلبي . فهي ايجابيّة من حيث مصدرها ، باعتبار أنّها نتيجة لعوامل حضاريّة لا يتقوّم التقدّم البشري بدونها . كالتّقنيـة والمواصلات ، والتطوّر الاقتصادي والدّيولوجي وغيرها من مجالات العلوم التّجريبية والانسانيّة الأخرى . وهي سلبيّة من حيث ا ثارها . باعتبار ما ينشأ عنها من أنانيّة وفوضى وانحلال اجتماعي وعبث أخلاقي وافتقاد لقيم المكارمة والمحبّة ، وللمبادىء والمقاصد الانسانيّة السليمة التي تتواجد داخل الاحساس الباطني للانسان في مناعة عن كلّ تقنين أو تمذهب . بالرّغم من أنّها الأس الأول لكلّ بناء حضاري في مجتمع مـا .

المسالك والهياكل المقترحة لأقلمة القيم الأصيلة بالمقتضيات الاجتماعيّة المعاصرة :

وبالنّظر لارتباط هذه الظّاهرة بعاملي العالميّة والتطوّر ، فقد اشتبهت السّبل أمام المصلحين القوميين والدّينيين في معالجتها ، وعزل الخصائص السّلبية لها عن المجتمع الحديث . ذلك أن كلّ تناول بالحلّ لهذه المعضلة على المستوى القومي والاقتصادي المحض هو تناول قاصر وضعيف ، خاصّة بعد أن طغت التّأثيرات الدّوليّة على اهتمام الانسان وأصبح مرتكز تفكيره أداء عمله الوظيفيّ الضّاغط وتحقيق رغد العيش في ضلّ الالية الشهيّة والوقاية الطبيّة دون كثير اهتمام بالتّفريعات الحكميّة الّتي يخلعها المجتهدون الدّينيون أو الانعزاليون القوميون على رغائب الانسان وتصرّفاته ولو كان من القوميين المؤمنين . الأمر الّذي آل بمعظم التّجارب في هذا المجال إلى الفشل . وهو

ما صيّر الاهتمام سياسيّا بموضوع الأخلاق محلّ جدل فكري وتقابل عملي بين فيئات ثلاث :

1) فئة محافظة من دينيين وتربويين ترى أن المحافظة على الأخلاق الفاضلة أمر حتمي لبناء الأمّة وتحقيق ذاتيتها .

2) فئة اصلاحيّة من علمانيين واجتماعيين ترى حتميّة تطوير أخلاق الأمّة وتلوينها بطابع ايجابي مستحدث .

3) فئة متحرّرة من اللاّمبالين الّذين لا يرون في اصطناع الظّاهرة الأخلاقيّة أيّة فائدة لتحقيق سلامة المجتمع العلمي الحديث .

وهكذا يتأكّد الدّور الأساسي لرجال الدّين في التّحل بالرسالة الأخلاقيّة العظمى من جديد . وتخليص العالم ممّا قد يحيق به من يأس واضطراب ، وحماقات لا يحمل اللاأخلاقيون أي وازع في الاحجام عنها . وهو أمر ليس من المستحيل على المؤمنين تحقيقه في أرضيّة اعتقاديّة لم تجفّ من ينابيع الثّراء بعد . شريطة أن يؤمن الدّينيون بضرورة حماية العالم من هوّة اللاأخلاق . وأن يتجاوزوا بالاحترام ما بينهم من مفارقات اعتقاديّة . وأن يتخذوا من معتقد أي منهم بالاضافة لحقيقته الميتافيزيقيّة أداة للتحمّل برسالة الأخلاق في العصر الحديث ، وأن يعتقدوا وأن كلّ جذور الماضي وحزازاته ستمحى أمام أهميّة المسؤوليّة العظمى الملقاة على عاتقهم في هذا العصر . وأن يفتحوا ذراعيهم للالتقاء بمختلف المذاهب والنّزعات العالميّة الّتي تؤيّد السّعي لهذه الرّسالة أو تتقبّل مجانستها ، أيّا كان منهجها ومعتقدها ، لذلك فان على المفكّرين الدّينيين أن يقتنعوا ضرورة التّشاور والتّكامل بينهم وأن يؤكّدوا استعدادهم للقيام بهذه الرّسالة العظمى من خلال برنامج عمل دولي شامل ومستمر يفتعل ما هو في حاجة إليه لتحقيق غايته من هيئات تنفيذيّة واستشاريّة وحركة اعلاميّة ونسيج من الاتّصالات المحكمة على المستويين الشّعبي والرّسمي وما يتبعه من اجراءات عمليّة على مستوى القانون والاعلام

وأن يقتنعوا مسبّقا بضرورة وضع العادات الأصلية والأساليب المستحدثة على محك الايجابيّة الانسانيّة وما لبسها من معطيات علميّة وتقنيّة معاصره ، بغضّ النّظر عمّا اذا كان ذلك يرتبط بعادة مستحكمة أو انفجاز عاطفي جامح ، وانّ فيما تحمله لنا الأيّام من مبادرات إيجابيّة في هذا المجال لبشري للانسانيّة واطمئنانا لمصير العالم . كان الله في عون من أخلص القلب والعقل لهذه الرّسالة الجلّى من المؤمنين العاملين والسّلام .

الاســلام والعنــف

عبد المجيد الشــرفي

لئن كانت مشكلة العنف مطروحة اليوم على الضّمير الاسلامي بشكل حادّ فلأنها تندرج بصفة طبيعيّة ضمن التحدّيات العديدة الّتي تواجه المسلمين منذ عصر النّهضة حين استفاقوا على الحضارة الغربيّة وهي تغزوهم في عقر دارهم بوسائلها الماديّة بدون شكّ ولكن أيضا بالخلفيّة الّتي تستند إليها تلك الوسائل الماديّة من قيم وعقائد ونظرة إلى الحياة وإلى الكون (1) تختلف اختلافا جذريّا عمّا ألِفوه في تاريخهم الطّويل بكلّ ما فيه من مشاكل أقضت مضاجع المفكّرين ولا ريب الاّ أنّهم وجدوا لها في النّهاية ووجد لها المجتمع الحلول الملائمة المستمدّة من سلّم قيم ثابت أو متطوّر تطورا طبيعيّا لا يخل بالتّوازن الّذي يقوم عليه المجتمع ويدرأ عنه في نفس الوقت الهزّات العنيفـة .

ومن هنا كان الشّعور السّائد منذ أكثر من قرن لدى المفكّرين الواعين من علماء الاسلام بضرورة تحديث الفكر الدّيني وتجديده (2) لما يلمسونه

(1) « ليس بصحيح أن مقومات هذه الحضارة المادية أو العلمية أو التكنولوجية هي مقومات عامة وأن مقوماتها العقائدية هي مقومات خاصة بل ان لجميع هذه المقومات في الوقت نفسه عموميتها ونصوصيتها » (حسن صعب ، الاسلام وتحديات العصر ، ط 2 ، بيروت ، 1971)

(2) أنظر خاصة : محمد اقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمـود ، القاهرة ، 1955 .

كلّ يوم من المفارقة بين معطيات الحضارة المعاصرة الماديّة في جوهرها والمعقّدة المتداخلة من جهة وبين الحلول الجاهزة الّتي ارتضاها المسلمون لظروف ومعطيات تجاوزها الزّمن من جهة أخرى .

وهذه الضّرورة ليست نظريّة البتّة وانّما هي ضرورة حيويّة لا يمكن أن نتصوّر بدونها تقدّما حقيقيّا يأخذ بعين الاعتبار في بناء الحضارة المقوّمات الرّوحيّة والماديّة معا ولا يكون استيرادا سطحيّا ولا طلاء وزيفا .

ولا يخفى على أحد ما في هذا التّعصير المتحتّم من صعوبات ومن مخاطر ومزالق . فهو ، أولا ، يقع — أو على الأقلّ يشرع فيه — تحت وطأة الأحداث السّريعة وفي خضم التيّارات المذهبيّة المتصارعة بكلّ ما تملكه من وسائل الدّعاية والتّأثير وبكلّ ما تخفيه من مصالح قوميّة أو طبقيّة أو غيرها . وعليه ، من جهة ثانية ، أن يوفّق التّوفيق كلّه بين تراث بالغ الثراء وعريق الأثر في النّفوس وبين حقائق العلوم الوضعيّة الحديثة ، الصّحيحة منها والانسانيّة . الاّ أن انتساب الأغلبيّة السّاحقة من المسلمين إلى شعوب العالم الثّالث المتخلّفة يحول إلى حدّ بعيد دون بلوغ هذا التّوفيق المنشود لأنّنا ان وجدنا فيهم المتشبّعين بالثّقافة التّقليديّة فقلّما نجد منهم المتمكّنين من العلوم الحديثة بله المسهمين في اكتشافاتها وتقدّمها وأندر من هؤلاء وأولئك الجامعون لهاتين الثّقافتين السّابحون بنفس السّهولة في محيطيهما .

هذا هو الاطار الّذي ينبغي — في نظرنا — أن توضع فيه قضيّة العنف الوضع الصّحيح لا باعتبارها قضيّة أزليّة جاءت لها الأديان ، وبالأحرى الاسلام ، بالحلّ النّهائي ولكن باعتبارها قضيّة مطروحة أمام الضّمير الاسلامي الحديث لأنّها مظهر من مشاكل النموّ الّتي فرضتها الحضارة الحديثة على العالم الاسلامي وألزمته بأن يجد لها الحلول المناسبة ان كان يرغب في استمرار الحياة لحضارته (3) . وينبغي بالتّالي أن يلبّي ما يتطلّبه الوعي بهذه الحقائق الأوّليّة

(3) يعرف توينبي (A. Toynbee) الحضارة بأنها مجموعة الحلول لأوضاع هي بمثابة التحديات فإذا كانت الحلول متجددة فالحضارة حية وإذا كانت الحلول قديمة مجترة لم تطرأ عليها التغييرات المناسبة فتلك علامة موتها . أنظر كتابه :

من تواضع ومن شعور بأن الحلول في هذا الميدان لا يمكن أن تنبع الاّ من تلاقح الأفكار ومن الحوار والاقناع المتبادل وكذلك من استقراء التّاريخ استقراء صحيحا ومن اعتبار الواقع الحيّ بعمق وموضوعيّة .

وسنحاول في هذا النّطاق أن ننطلق من موقف القرآن النّظري من العنف لنرى كيف فهم المسلمون النّظريّة القرآنيّة وطبّقوها ونتبيّن بعد ذلك ما عسى أن يكون موقف الاسلام اليوم من مظاهر العنف المختلفة لا سيّما في علاقتها بمشاكل النموّ .

انّ المسلم ملتزم بالرّجوع باستمرار إلى القرآن ليستمدّ منه قواعد السّلوك المثلى في جميع مجالات الحياة ولكن من الخطإ الوقوع في الفخّ الّذي وقع فيه جلّ علماء الكلام الاسلامي حين غلبوا معنى بعض الآيات على آيات أخرى لا تتناسب ونظرياتهم المنطقيّة (في قضيّة القضاء والقدر مثلا) . فالاستشهاد ببعض الآيات الّتي فيها تحريض على قتل الكفّار لتبرير استعمال العنف ضدّهم أو الاستشهاد بآيات أخرى تؤكّد عدم الاكراه في الدّين أو وجوب طاعة أولي الأمر لتدعيم اختيار معاكس أساسه الامتناع عن استعمال العنف ، هذه الطّريقة في سؤال القرآن بفصْل بعض آياته عن السّياق الّذي وردت فيه والظّروف الّتي نزلت فيها ، لا تتوفّر فيها الشّروط الأوليّة للأمانة تجاه كلام الله بل ينبغي أن يتناول القرآن في كلّيته (4) على أساس أنّه رسالة جامعة لها مقاصدها البعيدة السّامية ولها أيضا اعتباراتها للأوضاع البشريّة التّاريخيّة . ولا بدّ من التّمييز بين هذين المستويين باستمرار وبقدر كبير من التبصّر . وإنّ من أوكد الأمور الّتي يمكن اعتبار عمليّة تجديد الفكر الدّيني في الاسلام مدعوة إلى تحقيقها تحديد الأبعاد الّتي يحتوي عليها القرآن وابراز ما هو أزلي في أحكامه وما هو ظرفي في أوامره ونواهيه ، وكلّ ما عدا ذلك ليس الاّ امتدادا لنزعة تمجيديّة أو دفاعيّة تجاوزها الزّمن .

(4) يبدو لنا أن مدرسة المنار كانت شاعرة بضرورة هذا المنهج دون أن تنجح دائما في تطبيقه حين دعت إلى تفسير القرآن بالقرآن .

فلنحـاول إذن ، ونحـن واعـون بمقتضيـات هذا المنهـج ، أن نستخلص الاتّـجاهات العامّة للمبدأ القرآني في قضيـّة العنف .

من الجدير بالملاحظة أن لفظة « عنف » ومشتقاتها غير واردة في القرآن وانـّما بيـّن القرآن حكم الله في عدد من الحالات الـّتي يتمثـّل فيها العنـف وأهمـّها العدوان والقتل والبغي والفساد والعقاب .

ومن الطـّبيعي أن القرآن يحرم العدوان ويشدّد في النـّهـي عنه في آيات عديدة اعتبارا لمبدإ « تحريم » النـّفس البشريـّة (5) وتكريم ابن آدم خليفة الله في الأرض فيصوّر أول جريمة ارتكبها الانسان بما لا يدع مجالا للشكّ في أنـّها لا يمكن أن تصدر الاّ عن الـّذي لا يخاف الله : « لئن بسطت اليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك انـّـي أخاف الله ربّ العالمين » (المائدة 31/5) ، ويصف قتل موسى لعدوّه حين استغاثه رجل من شيعته بأنـّه « من عمل الشـّيطان » (القصص 14/28) ويذكـّر المسلمين بما فرض الله على بني اسرائيل فيضع بذلك القاعدة الأساسيـّة العامـّة لكلّ سلوك بشري : « من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنـّما قتل النـّاس جميعا ومن أحياها فكأنـّما أحيا النـّاس جميعا » (المائدة 35/5) . واذا كان قتل نفس واحدة كقتل النـّاس جميعا هو القاعدة فلا غرابة أن يكون جزاء متعمـّد القتل عند الله بمثل الشدّة الـّتي تصوّرها هذه الآية : « ومن يقتل مؤمنا متعمـّدا فجزاؤه جهنـّم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدله عذابا عظيما » (النـّساء 92/4) وأن ينفي القرآن ضمنيـّا صفة الايمان عن الـّذي يتعمـّد القتل : « ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الاّ خطأ » (النـّساء 91/4) .

ويستثنى القرآن من هذه القاعدة المطلقة الـّتي فيها تحريم للقتل حالتين اثنتين : أمـّا الحالة الأولى فهـي عقاب القاتل أو الاقتصاص أو ردّ العدوان أو ما يسمـّيه القرآن « القتل بالحقّ » وهو ما تعبـّر عنه مثل هذه الآيات :

(5) الأنعـام 151/6 ، الاسراء 33/17 .

« ولا تقتلوا النّفس الّتي حرّم الله الاّ بالحقّ » (الأنعام 151/6 ، الاسراء 33/17) ، « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (البقرة 194/2) ، « وجزاء سيّئة سيّئة مثلها » (الشّورى 37/42) . ويسترعي الانتباه بصفة خاصّة في هذه الحالة ثلاثة أمور : أولها أن القرآن يعتبر السّكوت عن العدوان وعدم عقاب المعتدي من شأنه أن يشجّع عليه وأن يؤدّي إلى الفوضى ولهذا يقول : « ولكم في القصاص حياة » (البقرة 179/2) ، ثانيها التّأكيد على أن يكون العقاب من جنس الجريمة مناسبا لها وغير متجاوز لها في جميع الحالات فقتل نفس يؤدي إلى قتل أخرى وعقاب سيّئة يكون بسيّئة مثلها ورد العدوان يكون أيضا بمثله لا بأشدّ منه .

وثالثها أن القرآن وإن أقرّ مبدأ القصاص بالصّبغة التّحديديّة الّتي بيّنّا (6) لأن الحياة لا تستقيم بدونه فانّه لم ينفكّ يحرض على تجنّبه كلّما أمكن ذلك بالعفو والاصلاح والصّبر وتقوى الله . فنقرأ إثر قوله « ولا تقتلوا النّفس الّتي حرّم الله إلاّ بالحقّ » مباشرة قوله : « ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليّه سلطانا فلا يسرف في القتل » (الاسراء 33/17) ويردف قوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » بقوله : « واتّقوا الله واعلموا أن الله مع المتّقين » (البقرة 194/2) ويدعو إلى العفو في الآية الثّالثة بقوله : « وجزاء سيّئة سيّئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله » (الشّورى 37/42) ويزيد هذا التّحريض تأكيدا حين يقرّر : « ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » (الشّورى 40/42) .

وأمّا الحالة الثّانية الّتي فيها استثناء للقاعدة فهي الجهاد في سبيل الله أو القتال في سبيل الله كذلك ، واقرار القرآن لمشروعيّة استعمال العنف في هذه الحالة بالذّات لم ينفكّ يثير العديد من ردود الفعل سواء لدى المسلمين أنفسهم قديما وحديثا أو لدى غير المسلمين من أعداء وأصدقاء . فالتّهمة

(6) لعل هذه الصبغة التحديدية هي التي رمى إليها مبدأ « العين بالعين والسن بالسن » الذي نصت عليه التوراة .

الكلاسيكيّة بأن الاسلام دين السّيف وأن حكم القرآن لا يمكن أن ينتشر ويبقى الاّ بالقهر تهمة معروفة والتّقليل من قيمة قتال الكفّار على أنّه الجهاد الأصغر وأن الجهاد الأكبر هو جهاد النّفس وما يبذله الانسان من جهد لقمع شهواته أو هو الدّعوة ونشر الاسلام عن طريق « التّبشير » أو هو كذلك كلّ مجهود لكسب المعرفة والسّعي وراء الرقيّ الحضاري أو حتّى الوقوف على عرفات (7) ، كلّ هذا معروف عند الصّوفيّة خاصّة في القديم وفي الأوساط الاسلاميّة المعاصرة في محاولتها عرض الاسلام بما يتلاءم والقيم الانسانيّة السّائدة وقوّة المسلمين الذّاتية في الظّروف الحالية . وليس غرضنا في هذا البحث الالمام بكلّ جوانب هذه القضيّة وانّما سنكتفي فيها بايراد مقالة لكاتب مسيحي يبدو لنا أنّه من أحسن الّذين فهموا الجهاد بمعناه القرآني وقدّموه بصفة موضوعيّة . يقول القس بولس الخوري في كتاب له صدر حديثا : « يكشف الجهاد بالاضافة إلى قيمته الدّينيّة عن رأي في الانسان وفي المجتمع مؤسّس على أولويّة الايمان وفي نفس الوقت على روح التّسامح والواقعيّة : فالانسان الحقّ هو المؤمن لأن الله وحده هو الّذي يستحقّ [أن يحيا الانسان ويموت في سبيله] والمجتمع المثالي هو المجتمع الّذي يكون فيه كلّ انسان مؤمنا لكن هناك وسيكون أناس غير مسلمين ولهذا يقبل المجتمع الاسلامي عمليّا بين أفراده يهودا ومسيحيين وفئات ليس لها نبيّ ولا كتاب » (8) .

فالقرآن إذن — وفي حدود صحّة فهمنا — يميّز تمييزا واضحا بين العنف داخل المجتمع الاسلامي أو دار الاسلام الّذي يكون أفراده مؤمنين أو معاهدين وبين العنف خارج هذا المجتمع فيما سمّي بدار الحرب . ولكن هذا التّمييز لا ينفي استناد الموقف القرآني من العنف بمختلف مظاهره إلى

---

(7) ارجع إلى : L. Gardet, l'Islam religion et communauté, Desclée de Brouwer 1970, pp. 133-134.

(8) P. Khoury, Islam et Christianisme dialogue religieux et défi de la modernité, Beyrouth, 1973, p. 102.

مبدإ جوهري واحد وهو أن « الفتنة أشدّ من القتل » (البقرة 191/2) ؛ الفتنة الّتي هي اخلال بنظام المجتمع الاسلامي وبسيادة الشّرع أي القانون واستفحال للمنكر والفساد والبغي والعدوان . فكما أن الاسلام يسمح باستعمال العنف في نطاق الرّحمة وعدم الاسراف لتقام حدود الله في دار الاسلام فمن باب أولى وأحرى أنّه لا يمانع في استعمال الوسائل العنيفة إذا اقتضى الأمر ضدّ غير المسلمين الّذين لا يرقبون في مؤمن إلاّ ولا ذمّة وأولئك هم المعتدون » (التّوبة 10/9) حسب العبارة القرآنيّة نفسها وذلك ليكون الدّين لله (البقرة 193/2) أي للقضاء على الفتنة الّتي يمثّلها الكفّار بالنّسبة للمسلمين ورغبة منه في تعميم انتفاع البشريّة بأكملها بخيري الدّنيا والآخرة اللّذين هما نظريّا من خصائص أتباع الدّين الاسلامي حين نعتبرهم فرادى وحين يكوّنون الأمّة الاسلاميّة .

ولقد كان المسلمون في عهد الرّسالة يستمدّون من سلوك النّبي مباشرة القواعد الّتي يهتدون بها ؛ والحديث والسنّة وإنّ تأثّرا في صيغتهما المدونة بملابسات الرواة فانّهما يعكسان بصفة عامّة المباديء الّتي استخلصناها من القرآن . لذا فالبحث في كيفيّة فهم المسلمين عبر التّاريخ للنّظريّة القرآنيّة في قضيّة العنف لا يمكن أن ينطلق الاّ من الفترة الّتي تلت انقطاع الوحي فأصبحت العوامل البشريّة الحضاريّة والاقتصاديّة والسّياسيّة تلعب دورها بصفة طبيعيّة وتكيّف سلوك أفراد الأمّة الاسلاميّة إلى جانب العوامل الدّينيّة البحتة أو بالأحرى أصبح فهم الدّين وتصور أغراضه ومقاصده متأثّرا إلى حدّ بعيد بالظّروف الّتي يمرّ بها المجتمع .

وقد يكون من المجازفة ادّعاء الالمام بكلّ ما امتازت به التّطبيقات الاسلاميّة للمباديء القرآنيّة فيما يخصّ مجالات استعمال العنف فذلك يتجاوز حدود هذا العرض ويتطلّب تحاليل ضافية تأخذ بعين الاعتبار اختلاف المذاهب والمدارس الفكريّة والنّظم السّياسية والأجناس والشّعوب الّتي اعتنقت الاسلام بل وشخصيّة الحكّام وطباعهم وتكوينهم وما إلى ذلك

فسنقتصر إذن على إبراز ما يبدو لنا أنّه المميّز دون غيره للاطار الّذي وضعت فيه قضيّة العنف في المجتمعات الاسلاميّة حتّى القرن الماضي لنرى إلى أيّ مدى يمكن الاحتفاظ بالحلول الّتي كانت اذ ذاك صالحة أو مرضيّة وعلى كلّ حال لم تكن محلّ اعتراض ملموس .

وقد اهتمّ الفقهاء بتصنيف مظاهر العنف ليضعوا لها الأحكام الملائمة فكانوا من وجهة النّظر « الرّسميّة » يعتبرون أن العنف المشروع هو المتمثّل ، بالاضافة إلى إقامة حدود الله ، في الجهاد وقتال أهل البغي والمرتدين والممتنعين من المحاربين وقطاع الطّريق (9) . وهذه النّظرة إلى العنف المشروع تدلّ في حدّ ذاتها على تصوّر للكون وللحياة مقام على تكامل وارتباط متين بين الدّين والسّلطة القائمة المجسّمة في الخليفة أو من ينوبه حتّى وإن كان الشّعور السّائد هو أن الخلافة المثالية قد انقضت بانتهاء عهد الخلفاء الرّاشدين وأنّها انقلبت منذ قيام الدّولة الأمويّة إلى ملك بكلّ ما يتضمّنه معنى الملك من قهر وتحكّم واستعباد للرعيّة (10) .

لكن اذا كان العنف المشروع ذا اتّجاه واحد وأنّه لا يمكن أن يصدر الاّ عن الماسك بزمام السّلطة فهل يعني ذلك أن الثّورة على الظّلم والجور والاستبداد قد انعدمت في التّاريخ الأسلامي أو اعتبرت دائما مروقا من الدّين ؟ بالطّبع لا . والحقّ أن حاملي لواءها كانوا في الأغلب من الخوارج وبدرجة أقلّ من الشّيعة . ولعلّ تعدّد الثّورات المسلّحة في مختلف أنحاء العالم الاسلامي راجع أساسا إلى أن « الاسلام السّياسي لم يقبل قطّ المعارضة كمظهر عادي من الوجود السّياسي لذا كانت المعارضة دوما تمردا وكان التمرّد المسلح بعدا قارّا للتّاريخ الاسلامي » (11) .

(9) أنظر ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل 23 من الباب الثالث « في حقيقة الملك » .

(10) أنظر مثلا الدين الرابع والخامس من الأحكام السلطانية للماوردي .

(11) H. Djaït, La personnalité et le devenir arabo-islamiques, Paris, Seuil, 1974, p. 274. وارجع كذلك إلى حسن صعب ، المرجع المذكور ، ص 119 .

وكما أن العنف الصّادر عن صاحب السّلطة كان يستند إلى مبرّرات دينيّة فانّ العنف المضاد يلتجيء إلى مبرّرات من نفس النّوع وليس هـذا بغريب في عالم تغلب عليه صبغة القداسة أي ان جميع أعمال البشر كانت تقيّم على أساس مطابقتها للرّغبة الالاهيّة . وهي ظاهرة لم يختصّ بها الاسلام بل نجد مقابلها في أوروبا المسيحيّة مثلا طيلة القرون الوسطى وبعدها أيضا حتّى أن بعض المفكّرين الّذين اهتمّوا بتحليل أسباب العنف البشري عامّة لا يتردّد عن التّأكيد بأن « النّظام البشري قد استطاع أن يبقى نظاما ما دام يبدو معدّلا بمجموعة من الأسباب والغايات والمبرّرات فوق البشريّة وأن السّلطة الّتي يصدر عنها المعنى والشّرعيّة قد بقيت بصفة جوهريّة (وغيبيّة) مغايرة لما تبرّره » (12) .

ويمكن أن نضيف أن العوامل الاقتصاديّة ومستوى التطوّر الحضاري بل والانساني عامّة مسؤولان إلى حدّ بعيد عن تكييف المثل العليا الّتي كانت سائدة في أوساط المفكّرين في المجتمعات الاسلاميّة قديما بما فيها من تقديم للنّظام على العدل عندما يعسر الجمع بينهما (13) أي من تواطؤ غير مباشر وغير واع أحيانا مع الظّلم والتعسّف (14) .

والنّتيجة الّتي تفرض نفسها إثر هذا التّحليل السّريع والنّاقص بالضّرورة — أن المسلمين لم يأخذوا من القرآن الاّ ما يتلاءم وأوضاعهم وتمكنهم منه ثقافة عصرهم وهي نتيجة تحرضنا على إمعان النّظر في واقعنا

---

(12) F. Hacker, Agression, Violence dans le monde moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 85.

(13) « امام عادل خير من مطر وابل وامام غشوم خير من فتنة تدوم » (ابن عبد ربة ، العقد الفريد ، بيروت ، 1951 ، ص 13) ، « أعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء هي قواعدها وأن تفرعت وهي : دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح » (الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، القاهرة 1955/1375) ، وأنظر تعليق محمد أركون على هذا المثل الأعلى في فصله :
L'éthiquemusulmane d'après Mawardi, R.E.I., 1963, T. XXXI, pp. 1-31.

(14) ارجع في هذا المجال إلى : علي الوردي ، وعاظ السلاطين .

وفي المجتمعات السّاعية نحو النّمو بالخصوص لنرى الأشكال الّتي يتمثّل فيها العنف وموقف الاسلام اليوم منها .

وليس من باب المبالغة القول بأنّنا نعيش اليوم جميعا على حافة بركان يهدّد بالانفجار في كلّ حين لما عرفته وسائل التّدمير والحرب من تطوّر وانتشار خاصّة في الثّلاثين سنة الأخيرة . فالحديث إذن عن العنف في عالمنا المعاصر حديث عن ظاهرة حقيقيّة تلاحقنا في جميع ميادين نشاطنا ، والدّراسات الّتي تناولتها بالبحث والتّحليل وحاولت استنباط الحلول لها في المدى العاجل والآجل أكثر من أن تحصى ، ففي العالم الأنقلوسكسوني وحده نشر من سنة 1966 إلى سنة 1970 أكثر من ستّة آلاف كتاب مخصّصة كلّها لموضوع العنف والعدوان دون اعتبار لعشرات الآلاف من المنشورات في الجرائد والمجلاّت (15) .

إنّ القانون الثّاني للحركيّة الحراريّة (Thermodynamique) يبيّن لنا أن الظّواهر الطّبيعيّة تسعى في مجموعها نحو قدر أقصى من العشوائيّة (Entropie) أي إلى الموت وأن هذا السّعي بطيء داخل الأنظمة الحيّة المحافظة على مستوى رفيع من التّنظيم ، وكذا الشّأن في المجتمعات البشريّة : فانّ تجنب اضمحلالها كليّا بسبب العنف لا يتمّ الاّ بتنظيم مقاومة واعية لهذه النّزعة نحو الفوضى وبالعمل على إحلال نظام حقيقي لا يكون فقط نظاما ظاهريّا خادعا .

والمسألة اليوم بالنّسبة للمسلم ليست في كونه من دعاة العنف أو من مناهضيه فالعنف موجود قائم الذّات بأوجهه المتعدّدة وعليه أن يعرف كيف يوجّهه وكيف يقيّمه . ولنبدأ بعرض أهمّ أشكال العنف المنتشرة بدرجات متفاوتة في المجتمعات النّامية .

(15) (F.Hacker) المرجع المذكور ص 93 .

انّ أبرزها للعيان تلك الحروب الّتي تنشأ من حين لآخر بين دول العالم الثّالث بتزكية من القوى العظمى الّتي تجد فيها مجالا رحبا لترويج منتوجات صناعاتها الحربيّة وتجربة أحدث ما استنبطته من أسلحة . والتّنديد بهذه الحروب لا يثير أي مشكل من وجهة نظر إسلاميّة لا فقط لأنّها ليست جهادا في سبيل الله بل لأن من شأنها صرف الطّاقات الانتاجيّة المحدودة عن أولويّة النموّ والتقدّم بالاضافة إلى آلاف الضّحايا والمشرّدين الّذين تجرفهم هذه الحروب .

ولقائل أن يقول انّ الحرب قديمة قدم الانسان على وجه الأرض وأنّها ليست من خصائص الدّول النّامية . نعم ! الحرب قديمة ولكن لها اليوم وجها جديدا فالدّول المتقدّمة قد عدلت عنها في حلّ نزاعاتها منذ الحرب العالميّة الأخيرة . ثمّ إنّ تسيير العمليات الحربيّة لم يكتس طابعا إجراميّا موصوفا إلاّ منذ أن طبقت الدّول الاستعماريّة في مستعمراتها محاولات الابادة الجماعيّة تحت شعار العمليات البوليسيّة وعمليات «التّطهير» . وعندها ينفى عن الطّرف المقابل كلّ كرامة . واذا لم يكن العدوّ محلّ أي احترام فلا غرابة أن تنعدم حدود العنف المباح . وقد ورثت الدّول المستقلّة حديثا عن الدّول المستعمرة هذه الوسائل الدّنيئة عوض أن تعتبر بعدم جدواها وبما قاسته منها فاذا بها تطبّقها داخل حدودها ، وخارجها في حالة الحرب ، وترسل إطارات جيشها وشرطتها إلى أكاديميات الدّول الكبرى حيث يلقّنون فنون القمع والابادة .

ولا بأس أن نتوقّف قليلا عند العنف الذي يسلّط بكلّ برودة في الأنظمة البوليسيّة المنتشرة هنا وهناك فقد يستغرب المرء أن يفقد المسؤولون عنه كلّ عاطفة وكلّ ضمير ولكن عند التأمّل يلاحظ أن المسؤوليات في هذه الحالة موزّعة إلى درجة أن لا أحد يشعر بأنّه مسؤول شخصيّا عمّا يحدث : فالّذي يُصْدِر الأوامر بعيد كلّ البعد عن تطبيق قراراته ويعفى من معاينة نتائج تعليماته ، انّما يطّلع عليها من خلال احصائيات مجرّدة «بريئة» . والهياكل

الوسطى تنفذ الجزء من البرنامج الموكّل إليها فهي تبلّغ الأوامر وتسهر على أداء مهمّتها الجزئيّة على الوجه الأكمل وتراقب المصالح التّنفيذيّة الّتي تطبّق بدورها الأوامر حرفيّا . فالأفراد في هذا النّظام يحرصون على أن يكونوا أمناء طيّعين لرؤسائهم أكثر ممّا يرغبون في أن يكونو اجلاّدين ولو كانوا يباشرون يوميّا مهمّة التّعذيب .

وهذا نوع من العنف خطير لأنّه مقنّع يأبى أن يكشف عن وجهه الحقيقي ويتستّر وراء تسميات كاذبة ولأن الّذين يقومون بتسليطه مرتاحو الضّمير في كلّ ما يفعلون ويتوهّمون أنّهم يؤدّون واجبهم في تدعيم دولهم المستقلّة حديثا وفرض النّظام والاستقرار فيها بينما هم في الواقع يحلّون « التعسّف العنفي الوطني محلّ التعسّف العنفي الأجنبي » .

ومعروف أن الأمن هو ثمرة العدل ولكن أين هو العدل في كثير من الدّول النّامية ؟ ألم تأخذ أقليّة وطنيّة مكان الأقليّة المستعمرة في العديد من هذه الدّول لتستمرّ في استغلال ثمرات المجهود المضني الّذي تبذله الطّبقات الكادحة ؟ وقد عرفت هذه الوضعيّة بأنّها « الفوضى المؤسّسة » لأن الظّلم يسلّط فيها باسم القانون وباسم المصلحة العليا وصيانة الوحدة القوميّة .

لكن الظّلم المعنيّ هنا ليس فقط التعدّي على ذات الغير وعلى حقوقه وممتلكاته فهذا نوع من الظّلم يرفضه الاسلام كما ترفضه الأديان والفلسفات على اختلاف مشاربها وانّما الظّلم المقصود هو في مسك أقليّة للسّلطة واستعمالها لخدمة مصالحها الخاصّة وللقضاء على جميع المحاولات في إصلاح الوضعيّة البائسة الّتي عليها أغلبيّة الشّعب ويمكن أن يصاحب هذا الاستغلال المادي عدوان روحي يتمثّل في قلب الحقائق والتأثير على الرّأي العامّ بمختلف وسائل التّرهيب والدّعاية .

ولعلّ من قبيل تقدّم الضّمير الأخلاقي والضمير الدّيني بالخصوص الاعتراف بأن في بعض الهياكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة انتهاكا

للحقوق والحريّات الأساسيّة هو في نفس خطورة التّخريب النّاتج عن الغزو العسكري إن لم يكن أخطر منه ، لا سيّما وأن البون شاسع بين ما تدّعيه الأنظمة القائمة في جلّ البلاد النّامية من أن المواطن رشيد ومسؤول ومشارك في سير الدّيمقراطيّة وبين المعاملة الفعليّة الّتي هي من نصيب ذلك المواطن حيث لا يعتبر جديرا بالثّقة ويدعى إلى تفويض أمره كلية إلى من يعرفون مصلحته أكثر منه . ومن هنا تنشأ خيبة الأمل والحقد والكراهيّة والاتقاء وكلّها عوامل تؤدي لا محالة إلى انفجار العنف في يوم من الأيّام عندما تنعدم السّبل الأخرى المؤديّة إلى التغيير .

إنّ التّجربة البشريّة تدلّ على أن كلّ شخص وبالأخصّ كلّ مجموعة في حاجة إلى المراقبة وأن تحديد السّلطة ومراقبتها من جانب سلطة أخرى هو إلى حدّ الآن الأنموذج الاجتماعي الوحيد المعروف الّذي من شأنه أن يحدّ من العنف وأن يمنع طغيان مجموعة ما على المجموعات الأخرى وبالتّالي أن يضمن عدم الاستغلال الفاحش وازدهارَ الطّاقات البنّاءة . ولكن كيف السّبيل إلى ذلك ؟

لقد رأينا أن التّاريخ الاسلامي حافل بالثّورات على الظّلم والجور وبالانقلابات الّتي ما أن تستقر حتّى تصبح بدورها قهريّة كما بيّن ذلك ابن خلدون أوضح بيان فهل حكم علينا بعدم الخروج من هذه الحلقة المفرغة ؟ لا شكّ أن هناك امكانيات لتجنّب هذه الحالة وأوّلها محاولة تغيير هذا « المنكر » بمعناه الحديث بالوسائل السّلميّة أو باللاّعنف .

واللاّعنف يمكن أن يكون ملجأ الضّعفاء عندما يعجزون عن الدّفاع بالقوّة عن حقوقهم إذا لم يكن ميزان القوى في صالحهم فالانسان الحرّ يقاوم العدوان حتّى وإن كان يعلم أنّه لا يستطيع في الوقت الحاضر غير المطالبة بحقّه ، وأنفته تمنعه من الرّضوخ إلى الأمر الواقع ومن فقدان ذاتيّته .

ولكن اللاّعنف يمكن أن يكون أيضا استراتيجيّة مفضّلة لاعتبارات انسانيّة أو دينيّة نظرا لأن المقاومة العنيفة تؤدي إلى تصاعد العنف وإلى إزهاق

أرواح بشريّة بريئة في كثير من الأحيان . كما أن هذه الاستراتيجيّة تبرز التقاء مصالح الطّرفين في نهاية المطاف وتترك الباب مفتوحا لتطوّرهما معا في نطاق الاحترام المتبادل . الاّ أنّها ليست مجديَة الاّ إذا كانت الأطراف المتقابلة متّفقة عن صدق نيّة على تجنّب اللّجوء إلى العنف في جميع الظّروف . فلا بدّ إذن من توفّر صبغة من الفتوة في النّزاع ليكون لمبدإ اللاّعنف بعض الجدوى ، وقلّما تسمح النّظم الاستبداديّة المطلقَة بهذه المقاومة الّتي قد تأخذ شكل العصيان المدني أو التّضحيات الاراديّة على شاكلة غاندي بل ان أجهزة الرّقابة تحول دون إعلام الرّأي العامّ بها . ويمكنك — والحالة هذه — أن تكون مسالما إلى أبعد الحدود فذلك لا يمنعك من أن تصاب برصاصة في القلب وأنت تدعو إلى المقاومة السّلبيّة أو أن يزجّ بك في السّجن أو على الأقلّ أن تحرم من وظيفك ويطرد أبناؤك من المدرسة .

وكثيرا ما يؤول القمع البوليسي بالحركات اللاّعنفيّة إلى حركات عنيفة لأنّها تتّعظ بالنّتائج الّتي أدّاها إليها اللاّعنف . فالّذين ينددّون بالعنف أيا كان مأتاه هم في الواقع امّا غير معنيّين مباشرة أو منافقون لأنّهم بموقفهم هذا انّما يؤيّدون بصفة ضمنيّة الأنظمة القائمة ولو كانت جائرة .

وكذلك فانّ عدم استعمال العنف ضدّ أقليّة قد يعني المشاركة في المسؤوليّة عن العنف المسلّط على الأغلبيّة . ويحقّ للمسلم أن يختار فيما يخصّه احتمال العنف والعفو عنه بدل استعمال حقّه في الدّفاع الشّرعي عن نفسه ولكن هناك حالات — وهي الأكثر — يكون فيها أخوه في الله هو الّذي يكابد العنف ، أفلا يكون امتناعه اذ ذاك عن الدّفاع عنه مشاركة للمعتدي سواء كان شخصا أو نظاما !

ولقد جربت الوسائل اللاّعنفيّة بالخصوص في جنوب افريقيا أسوة بحركة غاندي فلم تجن الاّ تشريعا يتفاقم ظلمه الصّارخ باستمرار . فمن ينكر أن الميز العنصري واستغلال الملوّنين عنف مادي وأدبي تباشره أقليّات

محظوظة على ملايين المستضعفين ؟ فاذا كانت المقاومة السلبيّة لم تؤد الاّ إلى تفاقم هذا العنف واذا كانت المقاومة العنيفة كفيلة بوضع حدّ له أليس الامساك عنها تواطؤا مع الظّلم ؟

وفي فلسطين المحتلّة حيث شرّد شعب بأكمله وافتكّت منه أراضيه وأصبح من بقوا منه غير لاجئين مواطنين من الدّرجة الثّانية في بلادهم تنسف منازلهم لأقلّ شبهة ويطبّق عليهم الحكم العسكري ، من يستطيع اليوم مؤاخذة المقاومة على أعمال العنف الّتي تصدر عنها اذا كانت هي الوسيلة الوحيدة لايقاظ الضّمير العالمي وزحزحة المعتدين عن عنصريتّهم وكشف النّفاق الّذي تتميّز به مواقف المنددين بالعنف حين يذهب ضحيّته « الأبرياء » من اليهود المهاجرين إلى اسرائيل في حين يصمّون آذانهم عن سماع أنات الجرحى الّذين فتكت بهم قنابل اسرائيل المنصبّة على مخيّمات اللاّجئين . وهؤلاء هم أنفسهم الّذين بدؤوا يعترفون بأطراف ألسنتهم فقط بالحقوق الشّرعيّة للشّعب الفلسطيني وينادون في الآن نفسه بفتح باب الهجرة إلى اسرائيل على مصراعيه كأن لا تناقض بين الموقفين وكأن الهجرة لا تعني ضرورة التوسّع على حساب شعب فلسطين والشّعوب المجاورة .

إنّ الثّورة على هذه المظلمة الصّارخة كثورة أبناء افريقيا الجنوبيّة وكالثّورة على الاستبداد والحكم المطلق حقّ مشروع في الاسلام لأنّه ردّ للعدوان وإن اختلفت مظاهره وأشكاله ولا يثير نفس المشاكل الّتي تعترض الضّمير المسيحي منذ أن بدأ عدد من رجال الكنيسة يتبنّون وسائل المقاومة العنيفة في أمريكا اللاّتينيّة وفي المدّة الأخيرة في فلسطين (16) . ولكن المشكلة الّتي تعترض الضّمير الاسلامي هي في مشروعيّة الثّورة العنيفة لضمان توزيع عادل للثّورة القوميّة ولانقاذ الأغلبيّة المطلقة من أبناء الشّعوب الاسلاميّة من الفقر والجهل والمرض أي من التخلّف فهل يحقّ للثّورة الانمائيّة الشّاملة

---

(16) نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر : كاميلو توريس (Camillo Torres) في أمريكا اللاّتينية والقس الياس خوري والأسقف كابوتشي في فلسطين .

أن تستعمل الوسائل العنيفة حين تعجز الوسائل السّلميّة عن تحقيق التّنمية لصالح المجموعة ؟ وباسم ماذا يحقّ لها ذلك ؟ تلك هي المشكلة الّتي تواجهنا .

ولا بدّ عند إثارة قضيّة الثّورة العنيفة من التّنبيه إلى فساد الآراء المسبّقة المتعلّقة بها في كثير من الأذهان :

أوّلا ، من الخطا اعتبار العنف في الثّورة مرادفا للحقد والكراهيّة حتّى مع العلم بأن الثّورة لا تعرف التّسامح في مرحلتها الأولى وقبل أن تنجح في تقويض أسس النّظام الّذي تقاومه . فالعدالة قد تلجأ إلى العنف لتردع المعتدين وتقتصّ منهم وليس العنف فيها حقدا ولا كراهيّة . وكذلك الشّأن بالنّسبة للثّورة .

ثانيا ، إنّ جميع الثّوريين يرفضون رفضا باتّا العنف المجاني والفوضوي الأعمى ويعتبرونه تبذيرا للطّاقات فيطلقون عليه مختلف التّسميات المحقّرة مثل : سبيل المغامرة (Aventurisme) والرّومنطيقيّة (Romantisme) والصبيانية (Infantilisme) .

ثالثا ، انّ الثّورة ليست نهاية لشيء صالح مسبقا (A priori) وهو النّظام القائم وانّما هي نهاية حالة غير محتملة ، وحريّة الانسان وكرامته هما معيار الحكم على الحاضر لا الاستقرار بكلّ ثمن ، فالاستقرار قد يدلّ على الحياة كما يدلّ على الجمود والموت .

رابعا ، إنّ الثّورة كثيرا ما تلتبس بحركات العصيان والتمرّد الذي يحلّ فيها حكم أقليّة جائرة محلّ حكم اقليّة أخرى مهما كانت الشّعارات الّتي تنادي بها وتبقى حالة الشّعب على ما كانت عليه قبل التّغيير الحاصل في قمّة النّظام .

فاذا خلصنا الثّورة من هذه الآراء المسبّقة الخاطئة وجب أن نعرّفها بأنّها الاستراتيجيّة الّتي يتبنّاها المستضعفون لتفكيك هيكل التعسّف والاضطهاد عندما يقوم الدّليل على أن قوى الفوضى الاجتماعيّة والاقتصاديّة

المستقـرّة (Establishment) لا يمـكنهـا الـتطـوّر بمحـض إرادتهـا نـحـو أشكال من العلاقات محرّرة للفرد وللمجموعة . فالثّورة إذن ترسم لنفسها هدفا قد يقتضي المرور بفترة من العنف والتّخريب ولكنّها تسعى أوّلا وبالذّات إلى شقّ سبيل ثابت نحو بناء مجتمع تسوده الحريّة والعدالة الاجتماعيّة ولا يكون فيه المواطن مجرّد رقم أو بيدق لا حول له ولا قوّة ، وأهمّ ما فيهـا « استواؤها في نظـام جديـــد يصبـح فيه تنـاوب الحكم دوريّـا وسلميّـا وقانونيّـا » (17) .

والثّورة بهذا المعنى إنمائيّة بنّاءة أو لا تكون . ولكنّنا نسارع فنقول إنّ النموّ الّذي هو هدف الثّورة ليس فقط زيادة الدّخل القومي ومضاعفته باستمرار ، انّه لا يعني الانتقال من نظام تسوده الحاجة إلى مجتمع متخم يكون فيه الاستهلاك المطّرد غاية في حدّ ذاته وتنعدم فيه القيم الانسانيّة ويفلت فيه مصير الانسان من بين يديه وهو مخدّر (18) .

والحركات الثّوريّة الّتي تجتاج اليوم العالم الثّالث المتخلّف تندرج بصفة طبيعيّة ضمن هذا الاطار . انّها عمل واع ومجد في سبيل تحقيق العدالة والنموّ وهذا ما يفسّر التّجاوب الّذي تحظى به لدى فئات متزايدة من هذه الشّعوب كما يفسّره كذلك أن الثّورة تستفزّ القيم أكثر ممّا تحرّك الغرائز . وهي من هذه النّاحية تفرض نفسها على الضّمير الدّيني بلا منازع اذ الاعتبارات الماورائيّة تقتضي من المؤمنين الوعي بمصالحهم الماديّة وما دامت مصالحهم الماديّة محجوبة عنهم فلا مراء في أنّهم يعيشون في عالم الخداع والأحلام . وانّ مـا أكّـده تيـلاردي شـردان (Teilhard de Chardin) من وجهـة نظر مسيحيّة يمكن قبوله من وجهة إسلاميّة حين قال : « انّ العبادة في الماضي معناها تفضيل الله على الأشياء باسنادها إليه والتّضحية بها في سبيله أمّا العبادة

---

(17) حسن صعب ، المرجع المذكور ، ص 113 .

(18) النمو الشامـل (Développement) غيـر الزيـادة المطردة في الثروة والتوسـع في الخيرات المادية فحسب (Croissance)

الآن فقد أصبحت الانقطاع جسدا وروحا إلى الفعل الخلاّق بالاشتراك مع الله لاتمام العالم بالبحث والجهد » (19) . والثّورة وإن كانت عنيفة ما هي الاّ هذا الفعل الخلاّق على مستوى المجموعة بل انّ الاسلام في اهتمامه بالفرد وبالأمّة في نفس الوقت يفتح الطّريق أمام اعتبار النموّ منصهرا في مقتضيات رقيّ الأمّة الاسلاميّة ومناعتها وسعادتها .

وأخيرا فانّ الثّورات الانمائيّة غير مسؤولة عن العنف الّذي قد تضطرّ إليه في الحالات القصوى وبعد تحليل موضوعي للمعطيات البشريّة والاقتصاديّة عندما تواجه الأنظمة القوميّة التّعسفيّة أو المصالح الرّأسماليّة الاستغلاليّة الدّوليّة . فلقد دأب الظّالمون على عدم إقامة أي وزن للضّعفاء والفقراء حتّى إذا ما شقّوا عصا الطّاعة في وجوههم ركنوا إلى القول بعدم التّفاوض مع المتمرّدين والحال أنّهم لم يتمرّدوا الاّ ليتفاوض معهم ولأن الطّرف المقابل أبى دائما التّفاوض معهم على قدم المساواة .

إنّ المسلمين — والمسيحيين — مدعوون اليوم إلى تحليل هذه الأوضاع بكلّ نزاهة وإلى السموّ بأحكامهم الأخلاقيّة من الحكم على الوسائل وعلى السّلوك الفردي إلى الحكم على غائية الحياة الاجتماعيّة . فالعنف قد يكون علامة الأمل اذ الانسان المتحرر ولو جزئيّا هو الّذي يستطيع وحده الخلاص من ربقة العبوديّة الحديثة وأن يثبت لنفسه وللعالم بأسره أنّه لم يعد يقبل الحلول الّتي ارتضاها من قبل . وانّ الّذي يمتنع مسبّقا وبصفة مبدئيّة وفي جميع الحالات عن استعمال العنف انّما يحرم نفسه كما يحرم الأشخاص الّذين يعمل لصالحهم والقضايا الّتي يؤمن بها من كلّ تأثير حقيقي على الواقع وعلى سير التّاريخ .

وفي الختام هل يقرّ الاسلام العنف لبلوغ النموّ ؟ انّ الجواب لا يمكن البتّة أن يكون بنعم أو بلا لأنّه رهين المعطيات الخاصّة بكلّ حالة وبالخصوص

(19) T. de Chardin, Christologie et Révolution Paris, 1933, P. 11.

بمدى نضج الشّعوب وبتقدير الظّروف الموضوعيّة لنجاح الثّورة وكذلك باستنفاذ الوسائل السّلميّة ٬ إرادة التّغيير نحو الأفضل . وما ينبغي أن يضعه المسلم نصب عينيه هو أن العنف شرّ دائما فاذا لم يكن منه بدّ على أنّه أخفّ الضّررين وعلى أنّه قد يكون بالفعل اقتصادا في العنف فلا مجال لاعتباره الخير المطلق كما لا مجال لاعتباره الشرّ المطلق .

انّ البشريّة قد عرفت تمجيد العنف في الأنظمة النّازية والفاشستيّة وعليها أن تجد السّبل لتلافي الوقوع في هذا الشّطط ولكنّها قد تقع في مقابل ذلك في التّفريط في الحريّة والعدالة والكرامة الّتي لا تتوفّر في العالم الثّالث الاّ بالنموّ الاقتصادي إن هي اعتبرت العنف في الثّورة شرّا مطلقا فذلك لا يعني سوى الابقاء على الظّلم وعلى مظاهر التخلّف ومعناه بالتّالي التّضحية بأسمى الأهداف والتطلّعات المشروعة في سبيل أمن واستقرار مزيّفين . وهذا ما يأباه الاسلام .

فكرة التقدم عنـــد المفكرين الاســـلاميين القدامى

للأستاذ سعــد غــراب

مقدّمــة :

منذ قرابـة القــرن أصدر رينـان (Renan) حكمه الشّهيـر على الاسلام بأنّه لا يشجّع على التقدّم والعلم وأنّه في جوهره محافظة وأنّ الغنم كلّ الغنم بالنّسبة للفكر البشري هو في الابتعاد عن خصائص الفكر السّامي بصفـة عامّــة ... (1) .

ومنذ ذلك الحين ثارت ثائرة المفكّرين المسلمين ، فكان ردّ الأفغاني على رينان (2) وكانت ردود أخرى كثيرة عليه وعلى من ذهب مذهبه ... (3)

(1) انظر درسه الافتتاحي في «الكوليج دى فرانس» (Collège de France) سنة 1875 حيث يقول « Dans tous les ordres, le progrès pour les peuples indo- européens consistera à s'éloigner de plus en plus de l'esprit sémétique » p. 40.
وانظر محاضرته« L'Islamisme et la Science » (باريس 1883) حيث يقول خاصة ص 9 :
«... on attribue à l'influence de l'Islam un mouvement qui s'est produit malgré l'Islam, contre l'Islam et que l'Islam heureusement n'a pas pu empêcher »

(2) نشر الرد اولا في جريدة ديبا (Débat) يوم 4 أفريل 1883 . انظر أحمد أمين : زعماء الاصلاح والاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني (دار الكتب العربي) ص ص 207—210 .

(3) مثلا رد بيرم الخامس (توفي 1889) : «تجريد السنان للرد على الخطيب رينان» وانظر أيضا محمد عبدة : « الاسلام والنصرانية مع العلوم والمدنية » (القاهرة 1357) وقد رد عبده أيضا على هانوتو(Hanotaux) وزير خارجية فرنسا انظر : تاريخ الاستاذ الامام لمحمد رشيدرضا : ج II ص ص 395—411 .

أرادت أن تبيّن قابليّة الاسلام للتّقدّم وتفرّق بين حاضر الاسلام وواقعه الاجتماعي الفكري المرتبط بفترة تاريخيّة معيّنة ، يمكن أن تكون متقهقرة ، وجوهر الاسلام الّذي يدعو إلى التقدّم ويشجّع على العلم . فانّ وجد تقهقر فالذّنب ذنب المسلمين لا ذنب الاسلام لأنّه لا يجب « الاحتجاج بالمسلمين على الاسلام » كما قال عبده (4) .

ورأيي أن جلّ هذه الرّدود والدّراسات كانت مطبوعة بطابع الحماس والمناظرة وتجنبت غالبا الموضوعيّة حتّى إذا ما بحثت في القديم فهي تفهمه من خلال الحديث ، تقودها في ذلك فكرة ما قبليه ...

ولا نريد هنا أن نخوض في هذا الموضوع الّذي كثر فيه الحديث في عصرنا هذا ولكن نريد فقط أن نستجوب بعض النّصوص القديمة متسائلين عن مدى وجود « فكرة التقدّم عند المفكّرين الاسلاميين القدامى » على صعوبة الفصل بين القديم والحديث .

ولا بدّ لنا هنا من أن نبدأ بتحديد مفهوم التقدّم الّذي نعنيه . ولعلّ من أحسن تعاريف التقدّم قول « فرانك » (Frank) في قاموس العلوم الفلسفيّة في مقال « التقدّم » انّها لفظة تدلّ على « سير مجموعة الجنس البشري — مأخوذا ككلّ — نحو درجة أسمى فأسمى من الكمال والسّعادة ونحو تطوّر أشمل فأشمل لكلّ مداركه ونحو تحسّن لا متناهي لآثاره » (5) .

ويذهب جلّ الدّارسين لهذه الفكرة إلى أنّها حديثة نسبيّا وأنّها ترجع بالخصوص إلى القرن الماضي الّذي شاهد أهمّ النّظريات المتحمّسة للتّطوّر

(4) الاسلام والنصرانية ص 103 .

(5) « ... Une sorte de nom propre par lequel on désigne la marche de la société du genre humain pris en masse vers un degré de plus en plus élevé de perfection et de bonheur, vers un développement de plus en plus complet de toutes ses facultés, vers une amélioration indéfinie de ses œuvres ».

انظر : ليون موري (Léon Maury) : Essai sur les origines de l'idée du progrès (Nîmes 1890) p. 11.

والتقدّم والمتعلّقة بمختلف ميادين المعرفة الانسانيّة من سانسيمونيّة (6) وداروينيّة (7) وسبنسريّة (8) ووضعيّة أوقوست كونت (9) وايمان بالعلوم الصّحيحة الّتي ظهرت بعض مكتشفاتها الباهرة في القرن الماضي (10) ...

ولئن كان القرن السّادس عشر قرن النّهضة الأوروبيّة (Renaissance) والقرن السّابع عشر قرن العقل والقرن الثّامن عشر قرن الثّورة فانّ القرن التّاسع عشر كان قرن التقدّم ولقد قال « جافارى » (Javary) أحد الأوائل الّذين درسوا هذه الفكرة في منتصف القرن الفارط : « اذا ما وجدت فكرة ترجع بصفة خاصّة إلى قرننا هذا (أيّ القرن التّاسع عشر) على الأقلّ من حيث الأهميّة الّتي نعيرها إيّاها ، فكرة غير غريبة على أي ذهن ، سواء قبلناها أو رفضناها ، يستعملها كلّ النّاس إلى حدّ المبالغة ، فهي فكرة التقدّم مأخوذة كقانون عامّ للتّاريخ ولمستقبل البشريّة » (11) .

ولكن هذا الرّبط المتين بين فكرة التقدّم والقرن الفارط لم يمنع الباحثين من دراسة تطوّر هذه الفكرة عبر العصور المختلفة وفي بيئات حضاريّة مختلفة

(6) نسبة للفيلسوف الفرنسي « سان سيمون » (Saint-Simon) (1760–1825) تيار سياسي اجتماعي تقدمي .

(7) نسبة إلى شارل داروين (Ch. Darwin) (1809–1889) العالم الطبيعي الفيزيولوجي الانقليزي صاحب كتاب « اصل الاجناس ... » (De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle). المؤلف سنة 1859 .

(8) نسبة إلى هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (1820–1903) فيلسوف انقليزي من زعماء الفلسفة التطورية . انظر كتابه : Essai de morale, de science... خاصة القسم الاول منه: .Le progrès : Loi et cause du progrès وقد نشرت هذه البحوث بين سنة 1852–1871 (انظر مقدمة ترجمة هذا الكتاب إلى الفرنسية المنشورة بباريس سنة 1904) .

(9) (Auguste Comte) (1798–1857) فيلسوف فرنسي صاحب « دروس في الفلسفة الوضعية » (1830–1842) (Cours de philosophie positive)

(10) انظر : Renan : L'avenir de la science

(11) A. Javary : Le l'idée de progrès (Orléans 1850) p. 1 : « S'il y a quelque idée qui appartienne en propre à notre siècle, au moins par l'importance qu'il lui accorde, quelque idée qui, repoussée ou admise, ne soit aujourd'hui étrangère à aucun esprit, et dont la plupart fasse usage jusqu'à l'abus, c'est à ce qu'il me semble, l'idée du progrès conçu comme loi générale de l'histoire et de l'avenir de l'humanité.

ومن التّدليل على وجود الفكرة بصورة متفاوتة الوضوح (12) ... فوجدت عند مفكّري اليونان والرّومان وحتّى عند شعرائهم فضلا عن مفكّري المسيحيّة رغم محاولة بعض الدّارسين ربط الفكرة خاصّة بالنّظريات اللاّدينيّة وتشككهم في مساندة الأديان لفكرة التقدّم (13) .

فكـرة التقـدّم والاسـلام :

أمّا في الاسلام فانّ الفكرة لم تدرس حسب علمنا — ولكن لُمح إليها ، خاصّة بمناسبة دراسات حديثة متّصلة بحركة النّهضة بصفة عامّة ومحاولة تبيين تشجيع الاسلام على التطوّر والتّجديد والدّعوة إلى الاصلاح ...

ولم تدرس الفكرة بصفة منهجيّة شاملة ولم تتّبع جذورها وتصوّراتها ومشجّعاتها وعراقيلها عبر الفكر الاسلامي القديم (14) . ولا ندعي انّنا سنقوم بذلك في هذا البحث القصير وأنّنا سنأتي بما لم تأت به الأوائل ولكنّنا سنحاول رسم بعض الخطوط في هذا الاتّجاه وإبداء بعض الخواطر حول ذلك .

أوّل ما يجب أن نلاحظه هو أن لفظة « التقدّم » غير موجودة في النّصوص العربيّة القديمة باصطلاحها الّذي حدّدناه في البداية ولكن المادّة اللّغويّة موجودة بطبيعة الحال وهي تفيد في بعض معانيها السّير إلى الأمام وكأنّها مرتبطة بالقَدم الّتي هي وسيلة السّير إلى الأمام .

---

(12) جل الدراسات التي ذكرناها والتي سنذكرها والمتعلقة بتاريخ فكرة التقدم تخصص على الاقل فصلا لذلك ... بل ان دراسة « دلفاي » (Jules Delvaille) تؤرخ الفكرة إلى آخر القرن الثامن عشر . انظر : Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIè siècle (Paris 1910).

(13) وقد قامت بطبيعة الحال ردود فعل ضد ذلك . انظر مثلا : le P. Felix : le progrès par le christianisme. وانظر خاتمة دراسة ليون موري المذكورة اعلاه (تعليق رقم 5) .

(14) تعرض إلى شيء من هذا — ولكن بصفة غير مباشرة — الملتقى الذي انعقد ببوردو(Bordeaux) بفرنسا بين 25 و29 جوان 1958 . انظر مجموعة أعماله : Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris 1957

جاء في « لسان العرب » لابن منظور : « القُدُم المضي أمام . وهو يمشي القُدُم والقُدُميّة واليَقْدُميّة والتَقْدميّة إذا مضى في الحرب ... ويقال مشى فلان القُدمية والتَقْدمية إذا تقدّم في الشّرف والفضل ولم يتأخّر عن غيره في الافضال على النّاس » (15) .

ولكن نلاحظ من الآن أنّنا نجد في نفس المادّة معنى « القِدم » وهو « نقيض الحدوث » . وهذه الازدواجيّة هامّة جدّا ستتبيّن أثرها في الفكر الاسلامي بعد حين .

لكن عدم وجود اللّفظ لا يعني حتما عدم وجود المفهوم أو المتصوّر (Concept) ثمّ إن المفهوم قد يعبّر عنه إن قليلا أو كثيرا بألفاظ أخرى قريبة منه . وقد عُبّر فعلا في الحضارة العربيّة الاسلاميّة عن بعض جوانب هذا المفهوم باصطلاحات مثل : اجماع (15 مكرر) — اجتهاد (16) — استحسان واستصلاح (17) — عرف (18) — اصلاح (19) — تجديد (20) — تطوّر ...

---

(15) انظر : ابن منظور : لسان العرب (مادة : ق . م).

(15) مكرر) دائرة المعارف (ط. الجديدة) III : 1048—1052 (بارنند (Bernand) و(ط. القديمة) III : 475—476 (ماكدونلد Macdonald)

(16) دائرة المعارف (ط. قديمة) II : 476—477 (ماكدونلد — Macdonald) وط. الجديدة) IV : 1052—1053 (ماكدونلد وشاخت — Macdonald/Schacht)

(17) انظر ملحق دائرة المعارف (ط. القديمة) ص 109—113 (باري — Paret) و II : 597 (ط. القديمة) « (جونبل — Juynboll) — ومقال Lapanne-Joinville في اعمال الاسبوع العالمي للقانون الاسلامي المنعقد بباريس من 2 إلى 7 جويلية 1951 (ط. باريس 1953) وعبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه .
انظر أيضا : أسبوع الفقه الاسلامي ومهرجان ابن تيمية : الاستحسان والمصالح المرسلة ص ص 221—365 .

(18) انظر خاصة جاك بارك (J. Berque) :
Essai sur la méthode juridique maghrébine : (الرباط 1944)

(19) دائرة المعارف (ط. الجديدة) : IV 146—170 (علي مراد) .

(20) انظر : عبد المتعال الصعيدي : المجدودون في الاسلام؛ ومقال تقليد في دائرة المعارف IV : 661—662 (شاخت) .

فدراسة الموضوع تتطلّب بدون شكّ الاحاطة بمختلف جوانب هذه المصطلحات — وقد نلمح إلى شيء من ذلك — ولكنّنا سنترك جانبا التطوّر أو التقدّم الّذي وقع في صلب الشّريعة الاسلاميّة بالذّات ونحيل في هذا الصّدد على المستشرق كولسون (Noël J. Coulson) الّذي أثار بعض جوانب هذا الموضوع خاصّة في مقال له بالأنقليزيّة بعنوان « متصوّر التقدّم في الفقه الاسلامي » (21) .

« العصر الذهبي » أو المثل الأعلى الاسلامي :

أول ما يعترضنا في هذه الدّراسة هو وجود فترة تاريخيّة يعتبرها جلّ المفكّرين الاسلاميين عصرا ذهبيّا ومثلا أعلى يقتدي به وتستحيل مضاهاته واعتبار جلّ الدّارسين لفكرة التقدّم أن « العصور الذّهبيّة » تكون في الغالب عرقلة لانتشار فكرة التقدّم لأنّها تشدّ المؤمنين بها دوما إلى الوراء وتفقدهم كلّ تطلّع إلى الأمام وهو نقطة البداية في كلّ ايمان بتقدّم ما (22) .

هذا العصر الذّهبي الاسلامي هو عهد الرّسول والخلفاء الرّاشدين المهديين . يجب أن نلمح هنا إلى أن ظهور الاسلام في حدّ ذاته وانتشار القرآن بين المسلمين أحدثا نوعا من الوعي التّاريخي . فالقصص القرآني الكثير المتعلّق خاصّة بالأمم الخالية والأنبياء المتوالين الّذين يكمّل بعضهم البعض وهذا الدّين الجديد الّذي يكوّن الحلقة الأخيرة وقد أتى مجدّدا « للحنيفيّة

(21) « The concept of progress in Islamic Law » in «Religion and progress in Modern Asia » edited by Robert N. Bellah (New York 1965).

وانظر أيضا كتابه :
Conflicts and tensions in Islamic Jurisprudence (Chicago 1969).

(22) يجب أن نلاحظ أن فكرة العصر الذهبي ليست خاصة بالاسلام — فالانسانية تشترك في عصر ذهبي أول يمثل المدة التي قضاها آدم في الجنة . واليونان عصر Kronos والرومان عصر Saturne ...

انظر Essai sur l'histoire...Delvaille خاصة فصل Les époques primitives de la Grèce وفصل L'idéalisme platonicien ؛

وانظر Essai...; Maury خاصة القسم الاول L'idée du progrès et le paganisme

السّمحاء » (23) أي لديانة إبراهيم ومصلحا لما اعترى اليهوديّة والنّصرانيّة من تحريف (24) ... كلّ ذلك أحدث بدون شكّ وعيا تاريخيّا هو الأساس في كلّ شعور بفكرة التقدّم (25) .

لا يوجد أي اعتراض عند المسلمين في اعتبار عصر الرّسول « عصرا ذهبيّا » اذ الاجماع حاصل بين المذاهب والفرق الاسلاميّة على أن سلوكه وأقواله وبصفة عامّة سنته تعتبر نموذجا لا تقلّ قيمتها عند بعض الفقهاء عن القرآن وان كانت في مرتبة تالية له (26) .

ثمّ انّ الرّسول يوحى إليه وتوجّه أعماله على الأقلّ في الأمور الجوهريّة من قبل الله ثمّ هو « الانسان الكامل » (27) وان وجد بعض الاختلاف بين المذاهب والفرق الاسلاميّة في شأن عصمته (28) . فمن النّاحية الاعتقاديّة إذن لا يمكن للمسلم أن لا يعتبر ذلك العصر عصرا ذهبيّا لامتيازه عن الأجيال الأخرى على الأقلّ من النّاحية الماورائية بوجود رسول الله وخاتم النّبيين فيه . وقد نسب للرّسول انّه قال : « مثلي فيمن قبلي من الأنبياء كمثل رجل ابتنى بيتا وأكمله حتّى إذا لم يبق منه الاّ موضع لبنة فأنا تلك اللّبنة » (29) . ومن الصّوفيّة من وصف تلك اللّبنة بأنّها « لبنة الذّهب » (30) .

---

(23) انظر مقال « حنيف » في دائرة المعارف (ط. الجديدة) III : 168—170 (متقمري وات M. Watt) وانظر أيضا مقال « فطرة » II : 953—954 (ماكدولند) .

(24) انظر مقال : « تحريف » في دائرة المعارف (ط. القديمة) IV : 649—650 (بوهل Fr Buhl

(25) انظر مقال الاستاذ ارنالداز (R. Arnaldez) :
Histoire et prophétisme dans le Christianisme et en Islam, in Les Mardis de Dar El-Salem, 1958, pp. 21-54

(26) انظر مقال « سنة » في دائرة المعارف (ط. القديمة) IV : 581 (فنسينك Wensinck)
وانظر محمد عجاج الخطيب : السنة قبل التدوين (القاهرة 1963) ص 23 تعليق 1 .
و Laoust : Les schismes dans l'Islam (Paris 1965) ص 384-385

(27) انظر عبد الرحمان بدوي : الانسان الكامل في الاسلام (القاهرة 1950) ومقال ماسينيون في مجلة المشرق مارس — أفريل 1958 ص 129—155 وانظر Laoust : Les schismes ص 415 ودائرة المعارف (ط. الجديدة) III 1271—1273 (Arnaldez)

(28) انظر مقال « عصمة » في دائرة المعارف (ط. الجديدة) IV : 190—192 مادلونق وتيان (Madelung Tyan)

(29) ابن خلدون : المقدمة ص 567 .

(30) انظر مقدمة ابن خلدون (ط. بيروت 1961) ص 577 . وانظر اسفله .

والمشكل يزداد تشعّبا شيئا ما إذا ما نظرنا في فترة الخلفاء الرّاشدين . فتحديدها بالضّبط مختلف فيه رغم أنّه ينسب للرّسول حديث « الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير ملكا عضوضا » (31) ، فتكون الفترة شاملة تقريبا لعهود الخلفاء الرّاشدين الأربعة عند أهل السّنة بصفة عامّة، لذا فانّهم يحترمونهم أشدّ الاحترام ويرون أن المدينة الاسلاميّة الفاضلة قد وجدت في عهدهم وأن أفضليتهم تتماشى مع ترتيبهم الزّمني (32) .

فنحن هنا، حتى مع أهل السنّة، في ميدان يوجد فيه التّفاضل وإذا ما وجد التّفاضل فانّ وجود العيوب بنتج عن ذلك حتما . لذا فإنّنا إذا ما دخلنا في بعض التّفاصيل وتجاوزنا شيئا ما أهل السنّة إلى غيرهم من المسلمين فإنّ الأمر يصبح أكثر تشعّبا ويشوب هذا العصر الذّهبي إذاك شيء من الكدر .

فالشّيعة مثلا لا تعير أهميّة إلى هذا المفهوم الّذي يربط العصر الذّهبي بعصر الخلفاء الرّاشدين إذ ترى أن هذا العهد قد أفسد من أساسه بازاحة آل البيت عن الخلافة رغم وصيّة الرّسول بذلك في مناسبات متعدّدة من أشهرها في رأيهم وصيّة غديرخم (33) .

فهذا العهد قد أقيم في رأيهم على ظلم وجور أساسييّن ولا نجد من الشّيعة الا فرقة الزّيديّة تلطّف شيئا ما من قساوة هذا الحكم باعترافها بامامة المفضول مع وجود الأفضل أي أنّها تعترف خاصّة بإمامة الشّيخين — أبي بكر وعمر — إذ لهما بعض الفضل رغم وجود علي وهو أفضل منهما بدون أيّ شكّ عندهم (34) .

(31) ذكر الحديث مع بعض الاختلا ف ابن حنبل والدارمي . انظر فهارس الحديث النبوي لفنسينك .

(32) يوجد في بعض الاحيان اختلاف طفيف في الرتبة الثالثة والرابعة هل هما لعثمان ثم علي أم العكس . انظر : Laoust : Les schismes ص 427 .

(33) انظر في ذلك خاصة مقال Laoust : Le rôle d'Ali dans la sira chi'ite في مجلة الدراسات الاسلامية (REI) 1/1962/ص ص 7—26 .

(34) انظر مقال « زيد بن علي » في دائرة المعارف IV : 1260 (Strothman) ومقال زيدية في دائرة المعارف IV : 1264—1266 (Strothman)

وكذلك نجد بعض المطاعن على مثاليّة هذه الفترة عند الخوارج بصفة عامّة فإنّهم يعترفون بسلامة إمامة الشّيخين وكذلك النّصف الاول من خلافة عثمان بن عفّان أي إلى حوالي سنة 29هـ/649 (35) ، أمّا النّصف الثّاني من خلافته فإنّهم يعتبرونه قد حاد فيه عن الطّريق القويم . ولعلّ ضياع خاتم الرّسول من إصبعه دلالة منبئة بتغيّر الحال (36) .

وكذلك الأمر بالنّسبة لعلي بن أبي طالب فإنّهم يطعنون في سلامة خلافته من يوم قبوله للتّحكيم أي سنة 37هـ/657 (37) .

وقد يذهب بعضهم إلى القول بالاستغناء عن الحاكم بصفة عامّة والاعتقاد في أن المجتمع الاسلامي المثالي هو الّذي يمكن أن يسود فيه الوئام والتّعاون الاجتماعي بقطع النّظر عن أي وازع ما عدا وازع الباطن والضّمير (38) .

هذا وانّ بعض المعتزلة ستكون لهم فيما بعد بعض المطاعن على الصّحابة بل انّ بعضهم لا يقبل هذه الهالة من التّقديس والاحترام الّتي يحيطهم بها المسلمون بصفة عامّة ولا يرون مانعا من نقدهم والطّعن في بعض تصرّفاتهم . ولِمَ لا يكون ذلك وهم قد بدأوا بالطّعن في بعضهم بعضا ؟ (39) .

هذه بعض الانتقادات على هذا العصر ولكنّه يبقى رغم ذلك عند عامّة المسلمين أو عند أهل السنّة والجماعة خاصّة العصر الذّهبي المثالي في سياسته ونظمه ، رغم بساطتها ، ومن حيث أخلاق الساسة والمسلمين الّذين عاشوا تلك الفترة .

(35) انظر مقال « خوارج » في دائرة المعارف (ط. القديمة II : 957–961 (L. D. Vida)

(36) مقدمة ابن خلدون ص 468 – المسعودي : التنبيه والاشراف ص 254 .

(37) انظر مقال « صفين » في دائرة المعارف IV : 422–425 (بوهل – Buhl) وانظر مقال خوارج في دائرة المعارف .

(38) انظر خاصة راي النجدات والعجاردة من الخوارج في كتب الملل والنحل .

(39) انظر في موقف بعض المعتزلة من الصحابة مقال بلات (Pellat) :
L'imamat dans la doctrine de Gahiz in studia Islamica n° 15/1961 p. 23-52.

انظر ضحى الاسلام لأحمد أمين III : 118 (راي النظام) – ابن عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة : فصل في التفضيل ص 766–767 .

وهذه الفكرة قد رسخت في الأذهان رسوخا لم يزده الزّمن الاّ وثوقا ونجدها أيضا عند الباحثين المعاصرين حتّى من اشتهر منهم بالجرأة والنّقد مثل طه حسين (40) . بل إنّنا نجد أحد الدّارسين الأجانب، البعيد كلّ البعد عن الايمان بالمفاهيم الرّوحيّة ، وهو رودنسون (M. Rodinson) يقول في فصل « مجتمع عادل (؟) » من كتابه الاسلام والرّأسماليّة : « هناك دون ريب بعض الصحّة في هذا القول وان كانت الشّهادات الّتي تدعّمه غير موثوقة ، فقد كانت أمّة المسلمين إذ ذاك جماعة قليلة العدد نسبيّا من المواطنين الّذين وحد بينهم الايمان المشترك والمصالح المشتركة فانطلقوا إلى فتح العالم » (41) .

فكأن هذا العصر يكتسب أيضا شيئا من الماورائيّة لأن هؤلاء الصّحابة قد عايشوا الرّسول وصنعوا معه التّاريخ وأرسوا هذا الدّين الجديد لذا تلحق أعمالهم وأقوالهم في بعض الأحيان بالسّنة تحت مصطلح : الأثر (42)،ومن هنا أيضا القيمة الكبرى الّتي يعيرها المذهب المالكي خاصّة لعمل أهل المدينة وعمل الصّحابي في التّشريع الاسلامي (43) .

لكن الغريب في الأمر أنّنا نجد هذه الفترة مليئة ببعض الأحداث الّتي سيكون لها تأثير سلبي كبير في التّاريخ الاسلامي الموالي فإنّنا نجد مثلا ثلاثة من الخلفاء الرّاشدين الأربعة قد قتلوا ... (44) ومهما كانت الأسباب الّتي

(40) انظر في ذلك ملاحظات مارسيل كولومب (M. Colombe) :
L'évolution de l'Egypte (Paris 1951) ص 146–7

(41) ترجمة نزيه الحكيم ص 132 Islam et capitalisme ص 85 :
« ...il y a sans doute une part de vrai dans cette thèse défendue avec des arguments contestables. La communauté musulmane était alors un groupe relativement peu nombreux de compatriotes unis par une foi commune et des intérêts communs, lancés à la conquête du monde ».

(42) انظر مقال « حديث » في دائرة المعارف (ط. الجديدة) III : 24–30 (روبسون Robson)
انظر محمد عجاج الخطيب : السنة قبل التدوين (القاهرة 1963) ص 20–21 .

(43) انظر دائرة المعارف (ط. الجديدة) I : 439–441 (قاردي) (Gardet) (مقال عمل) .
وانظر : جاك بارك (J. Berque) : Essai sur la méthode juridique

(44) قتل عمر بن الخطاب سنة 23/644 وقتل عثمان بن عفان سنة 35/656 وقتل علي بن أبي طالب سنة 60/660
(انظر المقالات المخصصة لهم في دائرة المعارف)

أدّت إلى هذه الاغتيالات وإلى الحروب الّتي تلتها فإنّ هذا سيطبع التّاريخ الاسلامي بطابع وخيم العواقب . فإن كان « العصر الذّهبي » قد اصطبغ بكلّ هذه الدّماء فكيف سيكون الحال في عصور التّدهور ؟ (45)

ومن هنا كانت « عقدة الفتنة » (46) الّتي ستطبع الأجيال الاسلاميّة الموالية، فكان التّأكيد على طاعة أولي الأمر والتّشديد فيما يتعلّق بالخروج على الحاكمين مهما كان الفساد المنجر عن حكمهم ما لم يصل إلى الكفر أو الدّعوة إليه (47) وكان المبدأ المسيطر غالبا أنّه لا يمكن دفع الشرّ بشر أشدّ منه وأن الفتن هي من أشدّ الشرور الّتي يمكن أن يقع فيها المسلمون .

لذا حثّ أهل السنّة والجماعة بصفة عامّة على عدم الخوض في هذه الخلافات الأولى الّتي وقعت بين الصّحابة والأحسن أن « لا نلوّث ألسنتا » (48) وأقلامنا بها . كلّ ذلك درءا للصّدع ومحافظة على الصّورة المثاليّة الّتي ارتسمت في الأذهان إذ « الصّحابة كلّهم أسوة في طرق الهدى » كما يقول ابن خلدون (49) وقد أوصى ابن بطّة العكبرى الحنبلي (توفّي سنة 387هـ/997م) بأن « نكف عمّا شجر بين أصحاب رسول الله (صلعم) فقد شهدوا المشاهد معه وسبقوا النّاس بالفضل فقد غفر الله لهم وأمرك بالاستغفار لهم والتقرّب إليه بمحبّتهم وفرض ذلك على لسان نبيّه وهو يعلم ما يكون منهم

---

(45) انظر بعض المقالات التي اشارت الي اثر السياسة في تدهور العالم الاسلامي في مجموعة اعمال ملتقى بوردو المذكور اعلاه (تعليق رقم 14).

(46) انظر مقال «فتنة» في دائرة المعارف (ط. الجديدة) II : 952—953 (لوي قاردي L. Gardet)
وانظر فيما يتعلق بأهمية لفظة « فتنة » بصفة عامة مقال فادي (Cl. Vadet)
Quelques remarques sur la racine f.t.n. in R.E.I./XXXVII/1969/1/ pp. 81-101.

(47) انظر خاصة المناقشات التي دارت حول شرعية خلافة يزيد بن معاوية
Les Schismes : Laoust. ص 426-427
وانظر باب الامامة من المختصر الشامل لابن عرفة (حوليات الجامعة التونسية عدد 9/1972 ص 217 .

(48) ينسب لعمر بن عبد العزيز قوله : « تلك دماء طهر الله ايدينا عنها فلا نلوث ألسنتنا بها
انظر باب الامامة لابن عرفة « (المذكور آنفا) : المسألة الخامسة في صحة التفضيل بين الصحابة ومنعه ص 219—222 .

(49) المقدمة ص 576 .

سيقتتلون . وإنّما فضلوا على سائر الخلق لأن الخطأ والعمد قد وضع عنهم، كلّ ما شجر بينهم مغفور لهم . ولا يُنظر في كتاب صفّين والجمل ووقعة الدّار وسائر المنازعات الّتي جرّت بينهم ولا تكتبه لنفسك ولا لغيرك ولا تروه عن أحد ولا تقرأه على غيرك ولا تسمعه ممّن يرويه . فعلى ذلك اتّفق سادات علماء هذه الأمّة ... » (50) .

وربّما ظهرت ، نتيجة لذلك ، النّزعة الّتي تحاول القاء عبء الفساد أو التدهور أو الزّيغ المذهبي على خيانات خارجيّة مثل دور اليهود أو النّصارى (51) في البداية ثمّ الفرس والأتراك والمغول من بعد ، في الكيد للاسلام (52) .

وكنتيجة لهذه الفترة الأولى المثاليّة — أو الشّبه مثاليّة والّتي جعلت منها الأجيال مثاليّة أكثر فأكثر إذ كما قال فونتينال (Fontenelle) على لسان سقراط : « انّ ما يجعلنا عادة متسامحين مع « الماضي » هو أن لنا بعض الضّغائن مع قرننا فيغنم الماضي من ذلك » (53) — فسيستقرّ في الذّهن أنّه كلّما ابتعدنا عن هذه الفترة فإنّ الأحوال ستتدهور والفساد سيكثر والبدع ستنتشر . ونجد أحاديث وآثارا عديدة أعانت على إنتشار هذه الاراء لعل الكثير منها هو من خلق هذه الاراء نفسها .

فالصّحابة هم أفضل المسلمين بعد الرّسول وتوجد بينهم أيضا درجات في الفضل تعتمد في الغالب السّبق إلى الاسلام وما قدّمه أولائك الصّحابة

(50) الشرح والابانة على أصول السنة والديانة ص 63—64 (ط. دمشق 1958) .

(51) انظر ما يقال عادة عن عبد الله بن سبأ والسبئية : مقال دائرة المعارف (ط. الجديدة) : I : 52—53 (هودقسن Hodgson)— ولا ووست: Les Schismes ص 15—16 وانظر عبد الرحمان بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام .

(52) انظر أعمال ملتقى بوردو : Classisisme et déclin

(53) « Ce qui fait d'ordinaire qu'on est si prévenu pour l'antiquité c'est qu'on a du chagrin contre son siècle et l'antiquité en profite». Dialogue des morts, Fontenelle in extraits relatifs à l'histoire de l'idée de progrès par Guyau p. 194.

من مجهوداث في سبيل نصرة هذا الدّين فنجد منهم بعد الخلفاء الرّاشدين أصحاب الشّورى الستّة (54) والعشرة المبشّرين بالجنّة (55) وأصحاب بدر (56) وأصحاب أحد (57) والمبايعين تحت الشّجرة (58) .

ويتلو الصّحابة في الفضل عند المسلمين التّابعون ثمّ تابعو التّابعين (59) ونرى هكذا أن الفضل يتقلّص شيئا فشيئا مع تقدّم الزّمن وتنتهي هذه الحلقة الأولى من الفضلاء مع القرن الأول للهجرة الّذي قال فيه الرّسول « خير أمّتي قرني » (60) .

التّدهور المستمرّ :

ثمّ تدخل الأمّة الاسلاميّة في تدحرج عامّ مستمرّ حسب هذه النّظريّة، فلقد أورد ابن وضاح القرطبي (توفي حوالي 286هـ/899م) مثلا هذا الأثر : « لا يأتي عليكم عام الاّ والّذي بعده شرّ منه ولا أعني عاما أخصب من عام ولا أمطر من عام ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثمّ يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الاسلام ويثلم » (61) .

ولا يشذ عن هذا التّدحرج الاّ بعض القلّة لعلّهم لا يتجاوزون الواحد في كلّ قرن يحاول أن يبثّ شيئا من الرّوح الجديدة في الحياة الاسلامية (62)

(54) هم : عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمان بن عوف وقد أوصاهم عمر بن الخطاب بأن يجتمعوا عند وفاته لاختيار خليفة من بينهم .

(55) هم الخلفاء الراشدون الاربعة وأصحاب الشوري وسعيد بن زيد الانصاري وأبو عبيد بن الجراح . أول المسانيد الثمانية عشر في مسند ابن حنبل هو مسند العشرة المبشرين بالجنة .

(56) انظر مقال « بدر » في دائرة المعارف (ط. الجديدة) I : 892 (منتقو مري وات M. Watt)

(57) انظر سيرة ابن هشام ج III (ط. محمد محيي الدين)

(58) هي بيعة الحديبية او بيعة الرضوان انظر خاصة سيرة ابن هشام ج III ص ص 364 .

(59) انظر تعليق رقم 42 (اعلاه)

(60) اخرجه ابن حنبل . انظر جداول الحديث لفانسينك (Wensinck)

(61) البدع والنهي عنها (ط. دمشق 1349) ص 80

(62) انظر عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الاسلام من القرن الاول إلى القرن الرابع عشر (المطبعة النموذجية بدون تاريخ) .

تبعا للحديث المنسوب إلى الرّسول : انّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها » (63) .

وأول هؤلاء المجدّدين هو الخليفة عمر بن عبد العزيز (توفّي سنة 720/101) الّذي أُلحق بالخلفاء الرّاشدين فسمي الفاروق الثّاني أو الخليفة الرّاشدي الخامس ونسبت له الكثير من الفضائل (64) .

على أنّه يجب أن نلاحظ أن هذا الشّعور بالتّدهور الّذي عبّر عنه الكثير من المفكّرين الاسلاميين في كلّ قرن بل في كلّ فترة زمنيّة ليس خاصّا بالاسلام والمسلمين وانْ بولغ فيه شيئا ما في الاسلام على ما أعتقد فنحن نجده عند الرّومان واليونان في القديم (65) وكذلك الأمر في العصور الحديثة حتّى قال مانتسكيو (Montesquieu) « لقد تحدّث هوراس (Horace) وأرسطو عن فضائل آبائهما ونقائص عصرهما وكذلك فعل المؤلّفون في مختلف القرون ولو كان ما قلوه صحيحا لأصبح البشر اليوم دببة » (66) .

ولعلّ هذه النّزعة متصلة في بعض الأحيان بصلف الكتاب وغرورهم فهم يبالغون في التّشاؤم وفي التّصوير القاتم للأشياء حتّى يبرزوا دورهم الاصلاحي لهذا التيّار . ولعلّ من أبرز الدّلائل على هذه الذّاتيّة انّنا نجد في بعض الأحيان في نفس الفترة نغمتين متناقضتين ترجع كلّ منهما إلى طبع المؤلّف وفلسفته في الحياة أكثر من رجوعها إلى تقرير موضوعي لحقيقة الأشياء .

(63) اخرجه أبو داود في أول كتاب الملاحم .

(64) انظر دائرة المعارف (ط. القديمة) III : 1044–1046 (زيترستين Zettersteen)

(65) هو ماسمي التشنيع بالقرن (Convicium saeculi)

(66) « Horace et Aristote nous ont déjà parlé des vertus de leurs pères et des vices de leur temps et les auteurs, de siècle en siècle, nous ont parlé de même. S'ils avaient dit vrai, les hommes seraient à présent des ours ». Montesquieu : pensées diverses in extraits relatifs... par Guyau p. 194, nº 1.

فهذا ابن قتيبة (توفّي سنة 276هـ/889م) يقول لنا في مقدّمة « أدب الكاتب » : « فانّـي رأيت أكثر أهل زمننا هذا عن سبيل الأدب ناكبين ومن اسمه متطيّرين ولأهله كارهين : اما النّاشيء منهم فراغب عن التّعليم ، والشّـادي تارك للازدياد ، والمتـأدب في عنفوان الشّباب ناس أو متناس ، ليدخل في جملة المجدودين ، ويخرج عن جملة المحدودين فالعلمـاء مغمورون وبكثرة الجهل مقموعون حين خوى نجم الخير وكسدت سوق البرّ ، وبارت بضائع أهله وصار العلم عارا على صاحبه ، والفضل نقصا ، وأمور الملوك وقفا على شهوات النّفوس ، والجاه الّذي هو زكاة الشّرف يبـاع بيـع الخلق ... » (67) .

ثمّ يقص علينا بعد ذلك بقليل قصّة الكاتب الّذي اصطفاه الخليفة فلما امتحنه وجده لايعرف معنى لفظة « الكلأ » ... (68) .

وفي نفس الفترة تقريبا يقول لنا الجاحظ (توفّي سنة 868/255) : « وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا . على أنا وقد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا . فما ينتظر العالم من اظهار ما عنده ، وما يمنع النّاصر للحقّ من القيام بمـا يلزمه ، وقد أمكن الحقّ وصلّح الدّهر وخوى نجم التّقية ، وهبت ريح العلماء ، وكسد العي والجهل وقامت سوق البيان والعلم » (69) .

والغريب في الأمر أنّه رغم قول الرّسول : « أعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدا وأعمل لآخرتك كأنّك تموت غدا » (70) فانّ عامّة المسلمين قد رسخ في أذهانهم « الموت غدا » — بدون أن يعملوا لذلك في الغالب — أكثر من « العيش أبدا» فتصوّروا في كلّ فترة زمنيّة، من بداية الاسلام ، « أن السّاعة

(67) ادب الكاتب (ط. محمد محي الدين عبد الحميد مصر 1958) ص 1—2 .
(68) ادب الكاتب ص 6—7 .
(69) كتاب الحيوان I : 86—87 (تحقيق عبد السلام هارون — بيروت 1969) .
(70) انظر فهارس الحديث لفنسينك (Wensinck)

آتية » (71) عما قريب بل قاموا بحسابات دقيقة لضبط أوان قيامها (71 مكرّر) رغم أنّه جاء في القرآن « قُلْ إنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي » (72) و« إلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ » (73) ولم تستقرّ في أذهانهم الاّ المعاني القرآنيّة الّتي وردت عادة في سياق التّهديد والوعيد للكافرين والمكذّبين من أن السّاعة ستأتيهم بغته (74) أو أنّهم سيشعرون إذاك أنّهم ما لبثوا الاّ ساعة من نهار (75) « وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ » (76) « وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إلاَّ كَلَمْحِ البَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ » (77) .

هذا وانّ استقرار نظرة كهذه في أذهان المسلمين من شأنها بطبيعة الحال أن تثبط العزائم ولا تجعلهم يعملون لما هو قار ودائم بما أنّ كلّ ذلك معرض للفناء في أيّ لحظة من لحظات العمر (78) .

وتلتقي هذه النّظرة التّدهوريّة في مختلف الميادين السّياسيّة والأخلاقيّة والدّينيّة والعلميّة مع بعض اشارات السّاعة وقد أورد ابن وضاح القرطبي أحاديث وآثار متعدّدة في ذلك منها :

« عن أبي الزّاهر عن كثير بن مرّة قال قال : من اشراط السّاعة أن يُملّك من ليس أهلا أن يملك ويُرفَع الوضيعُ ويُوضَعَ الرّفيعُ » (79) .

---

(71) طه (20) : 15 والحج (22) : 7

(71 مكرر) انظر مثلا البدع والنهي عنها ص 64 .

(72) الاعراف (7) : 187 – الاحزاب (33) : 63 .

(73) فصلت (41) : 47 .

(74) يوسف (12) : 107 – الحج (22) : 55 – محمد (47) : 18 .

(75) الاحقاف (46) : 35 – الروم (30) : 55 .

(76) الاحزاب (33) : 63 .

(77) النحل (16) : 77 .

(78) انظر: Casanova : Muhammed et la fin du monde (باريس 1911–1913) .

(79) البدع والنهي عنها ص 76 .

وعن أبي شريح وغيره « أن السّاعة لا تقوم حتّى يسود كلّ قبيلة منافقوها » (80) ونسب إلى الرّسول قوله : « سيصيب أمّتي داء الأمم . قالوا : يا رسول الله ! وما داء الأمم . قال الأشر والبطر والتّكاثر في الدّنيا والتّباغض والتّحاسد حتّى يكون البغي ثمّ يكون الهرج » (81) .

بل انّنا نجد الشّاعر ابن المعتزّ يشكو حوالي سنة 290هـ من مبالغة النّصارى في استعمال البغال والسّروج (كانت بعض القوانين في بعض الفترات لا تسمح لهم بذلك) ومن تحكمهم في المسلمين (اذ اصبح منهم بعض الوزراء وخواص الملوك) ويعتبر هذا من علامات ظهور المسيح الدجال (82) .

البدعة وصلتها بالتقدّم :

ونتيجة لكلّ هذا لم يبق لبعض النّاس الاّ التسلّي بالغربة اذ نسب للرّسول قوله : « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء . قيل من هم يا رسول الله ؟ قال : الّذين يصلحون إذا فسد الناس » (83) وبرزت حساسيّة مفرطة عند بعض المسلمين تحارب كلّ ما هو جديد وتعتبره بدعة وتربط ذلك بالحديث المنسوب للرّسول « كلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النّار » وأحاديث أخرى عديدة تأمر بالاتباع ونبذ الابتداع (84) ، فكأن الابتداع أو الابداع كما سيقول الفلاسفة المسلمون من بعد هو من خصائص الألوهيّة

(80) نفس المصدر ص 76 .

(81) نفس المصدر ص 79 .

(82) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم متز (A. Mez) (ترجمة أبي ريدة) ج I ص 85.

(83) اخرجه مسلم وابن ماجة والترمذي مع اختلافات طفيفة (انظر Wensinck) وانظر الحوادث والبدع للطرطوشي (تحقيق الاستاذ الطالبي تونس 1959) ص 25 والبدع والنهي عنها لابن وضاح القرطبي ص 65 .

(84) انظر فهارس الحديث لفنسينك (Wensinck) خاصة في مادة « ب-د-ع » . وانظر مقال « بدعة » في دائرة المعارف (ط. الجديدة) I : 1234 (روبسن (Robson) وانظر مقال الاستاذ الطالبي : البدع في مجلة ستوديا أسلامك سنة 1960 عدد 12 ص ص 43—77 — وانظر مقدمة تحقيقنا لرسالة لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام لأبي علي عمر السكوني حوليات الجامعة التونسية سنة 1975 عدد 12 .

فحسب لأنّه في أساسه خلق من لا شيء (85) . أمّا المسلم فهو مطالب باتّباع السّنة وهي في اللّغة الطّريق والعادة الواضحة المتّبعة وفي الاصطلاح أقوال الرّسول وأفعاله وتقريره وقد تتعدّى ذلك إلى أقوال الصّحابة وسيرتهم (86) وهي تقابل بصفة عامّة البدعة وهي ما يشذ به انسان ما وحده بدون أيّ صلة بهذا الرّصيد القديم .

وتدخل البدعة كما يقول الطّرطوشي « فيما تخترعه القلوب وتنطق به الألسنة وفيما تفعله الجوارح » (87) وقد حلّل الأستاذ الطّالبي في مقال له مفهومها ونشأتها وتطوّرها ومظاهرها ثمّ قال : « لو انتصرت هذه النّزعة انتصارا كليّا لما وجدت حضارة اسلاميّة » (88) .

نعم كلّما بالغ تيّار ما في اتّجاه ما الاّ ووُجد في الحضارة الاسلاميّة تيّار معاكس له أو معدّل من غلوائه إلى أن نصل إلى وسط كان في الغالب هو المميز لمذهب أهل السنّة والجماعة والاسلام بصفة عامّة الّذي كان دينا وسطا (89) خاصّة وانّنا نجد في القرآن كلّ ما نشاء وبذورا لكلّ النظريات والتّيارات الّتي اجتاحت العالم الاسلامي .

ولقد حاول بعض المفسّرين والمشرّعين الاسلاميين فضّ المشكل بالتّفريق بين الايات المحكمات والآيات المتشابهات وارجاع كلّ تضارب ظاهري بين الآيات إلى الآيات المحكمات وتأويل الآيات المتشابهات على ضوئها (90) .

---

(85) (Création ex-néhilo). انظر مقال « خلق » في دائرة المعارف(ط . قديمة) II : (De Boer) 946–944

(86) انظر اعلاه تعليق رقم 42 وتعليق رقم 26 .

(87) الحوادث والبدع ص 35 .

(88) المقال المذكور اعلاه (رقم 84) ص 58 .

(89) انظر خاصة الآية 143 من سورة البقرة (وكذلك جعلناكم أمة وسطا ...) وتفاسيرها عند المفسرين .

(90) انظر آراء المفسرين في تفسير الآية : « هو الذي انزل الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات ... » سورة آل عمران (3) : 7 .

لكن المشكل لم يُفضّ لأن الخلاف بقي في تحديد أي الآيات هي الآيات المحكمات وأيّها الآيات المتشابهات وكثيرا ما كانت المذاهب على طرفي نقيض في ذلك فما يعتبره هذا محكما يعتبره الآخر متشابها والعكس بالعكس (91) .

واعتبر الزّمخشري أن في وجود الآيات المتشابهات حكمة بالغة لأن في ذلك « دعوة إلى الفحص والتأمّل من النّظر والاستدلال » (92) واعتبر فخر الدّين الرّازي أنّه لو كان القرآن محكما كلّه مطابقا لمذهب واحد ولنفرت منه المذاهب الأخرى (93) . وبذلك يكون اختلاف المسلمين رحمة ويكون الاسلام يسرا لا عسرا (94) .

فلا غرابة أن يوجد في البداية تيّار محدّد لمجالات هذه البدعة معدّل من شمولها مأوّل لمستنداتها معارض لتلك المستندات بمستندات أخرى لا تقلّ عنها قيمة ولا تختلف عنها في الوضع في بعض الأحيان وهكذا ألحّوا على الحديث القائل « من سنّ في الاسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئا ومن سنّ في الاسلام سنة سيّئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء » (95) لإيجاد شيء من التّوازن ثمّ أكّدوا على فكرة البدعة الحسنة أو المحمودة وفرقوا بين الحوادث والبدع وبيّنوا أن كلّ حادث ليس ببدعة وأن البدعة يمكن أن تنقلب إلى سنّة ... (96) .

---

(91) مثلا اختلاف المعتزلة من جهة والمشبهة والجبرية من جهة أخرى في تفسير بعض الآيات .
(92) انظر الكشاف للزمخشري (ط. 1354) ص 175 (تفسير الآية 28 من سورة الاعراف (7) .
(93) تفسير الرازي ج II : 107 .
(94) انظر خاصة فصل (Unity and diversity) من كتاب كولسون (Coulson) : Conflicts and tensions
(95) اخرجه مسلم . انظر فهارس الحديث لفنسينك .
(96) انظر في كل هذا مقال الاستاذ الطالبي (المذكور في التعليق رقم 84) خاصة ص 58—60—62 . وانظر رودنسون : الاسلام والراسمالية ص 207 (الترجمة) /ص 149 (الاصل) .

فكرة التقدّم عند بعض المفكّرين الاسلاميين :

ولعلّ مظهرا من مظاهر فكرة التقدّم قد ظهر عند بعض النقاد بمناسبة ما سمي عادة « الخصومة بين القدماء والمحدثين » أو « معركة القديم والجديد » ولا تهمّنا هنا التّطبيقات الّتي كانت لهذه الخصومة في الأدب العربي وخاصّة الشّعر منه ولكن نلمح فقط إلى بعض الجوانب النظريّة الفلسفيّة الّتي أثيرت بمناسبة البحث في صلة القديم بالحديث بصفة عامّة وتفاضل العصور على بعضها البعض .

ولعلّ من أشهر النّصوص الّتي أثارت هذا المشكل نصّا لابن قتيبة ولعلّنا نتوقّع منه مناصرة للقديم نظرا لما رأيناه أعلاه (97) ولاشتهاره بشيء من المحافظة ولكنّنا نجده يقول في مقدّمة كتاب الشّعر والشّعراء : « ولا نظرت إلى المتقدّم منهم بعين الجلالة لتقدّمه وإلى المتأخّر منهم (الشّعراء) بعين الاحتقار لتأخّره بل نظرت بعين العدل على الفريقين وأعطيت كلاّ حظّه ووفّرت عليه حقّه ... **و لم يقصر الله العلم والشّعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خصّ به قوما دون قوما بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر وجعل كل قديم حديث في عصره»** (98) .

هذا اذن موقف هامّ ، خاصّة من ابن قتيبة ، وأهمّيته من النّاحية العلميّة في الموضوعيّة الّتي جعلها شعارا لتقييمه والمتلخّصة في أنّ لا فضل لمتقدّم على متأخّر وهذا الموقف إذا ما وضع في اطاره ونظر إلى قائله يكاد يعتبر انتصارا للتّطوّر والتقدّم .

وسيخطو ابن رشيق خطوة أخرى في هذا الصدد عندما يقول : **«وانما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين : ابتدا هذا بناء فاحكمه واتقنه ثم أتى الآخر فنقشه وزينه »** (99) وأهميّة هذا القول هي في ابراز فكرة ترابط

(97) تعليق رقم 67 .
(98) الشعر والشعراء I ص 10–11 (ط. بيروت 1964) .
(99) ابن رشيق : العمدة I : 74 (ط. القاهرة 1934) .

الأجيال وانّها مكملة لبعضها البعض وان لم تبلغ صراحة التّعبير ما سيقوله من بعد مثلا فونتنال (Fontenelle) أو باسكال (Pascal) (100) .

ثمّ يقرّر ابن رشيق فكرة تغيّر الأذواق أو تطوّرها فيقول : «ولم أر في هذا النّوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم بن ابراهيم (101) فانّه قال : قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره» (102) ..

على كلّ نرى بهذا أن مشاكل الفكر البشري واحدة وانّه كثيرا ما يهتدي الانسان إلى نفس الأفكار وربّما إلى نفس التّعابير والصّور وان اختلفت الأصقاع والأزمان . ولا داعي في الكثير من الأحيان لافتراض أي تأثير أو تأثّر وانّما هو وقوع الحافر على الحافر كما يقول العرب .

وسيجد أبو الحسن الهلال الصابي (توفّي سنة 1056/448) لنصرة الجديد حجّة أخرى دامغة بالنّسبة للقدامى إذ يقول : «انّه لو كان التأخّر مُقعدا عن ذروة في الخير باسقة وغلوة في الفخر سابقة ورتبة في الجدّ مبلوغة وغاية في المجد مرفوعة لما جعل الله محمّدا (صلعم) آخر المرسلين أوانا ، وأذكرهم زمانا ، وأظهرهم في معجزاته حجّة واعلاهم في جنّاته درجة ، وأجرأهم إلى طاعته خطوة ، وأولاهم بكرامته حضوة ، ثمّ نسخ به ما شرعوا ، وفسخ

(100) يقول مثلا (Pascal) .

« Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et forment l'enfance de l'homme; comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'ont peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres ». (traité du vide, in extraits... par Guyau, p. 60-61.

(101) هو على الراجح أبو محمد عبد الكريم بن ابراهيم النهشلي (توفي سنة 1014/405). شاعر وناقد من ابرز شيوخ ابن رشيق انظر : الاستاذ بويحيى :
La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides, n° 58 et index (Tunis 1972).

(102) ابن رشيق : العمدة I : 75 .

به ما وضعوا ، ونقض ما بنوا ، ودحض ما قرّروا ـ حتّى صار دينه المرفوع ، وشرعه المتبوع ، وعقده الشّديد وبناؤه المشيد ... » (103) .

ولعلّ الطّريف في كلام الصّابي هو اشادته بالعقل وتركيزه عليه واعتباره الاصل في كلّ فضل وتقدّم . قال بعد أن تحدّث طويلا عن ماهيّته : « فقد **ثبت ان الفضل فرع اصله العقل** . ثمّ تدعو الحاجة إلى بان يعلي أساسه ، ويسقي غراسه ، من أدب يقتبس ، وعلم يكتسب ، ورياضة تصلح ، وتوفيق يلحق ، فإذا التقى من ذينك فرع وأصل ، واقترن أدب وعقل ، اجتمع بهما قوى العقل ، ولمع بينهما نور الحزم وأمكن رافع البناء أن يرتقي ذروته وغارس الغرس أن يجتني ثمرته » (104) .

ومن أجل التشبّث بالعقل والحقّ نبذ الغزالي كلّ تمذهب وتقليد وشنع بالمتعصّبين للأشعري وان كان هو نفسه أشعريّا . فقال في مقدّمة « فيصل التّفرقة بين الاسلام والزّندقة » : ولِمَ صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني ؟ ولم صار الحقّ وقفا على أحدهما دون الثّاني ؟ أكان ذلك لأجل السّبق في الزّمان ؟ فقد سبق الأشعري غيرُهُ من المعتزلة ، فليكن الحقّ للسّابق عليه ... ولعلّك **ان انصفت علمت أن من جعل الحق وقفا على واحد من النضار بعينه فهو الى الفكر والتضامن أقرب**» (105) .

وفي نطاق الاشادة بالعقل الّذي يعتبر المحرّك الأساسي لكلّ تقدّم وبه يعرف الحقّ يمكن أن نضع الكثير من كتابات الفلاسفة المسلمين حتّى اذا ما كان في ظاهرها في بعض الأحيان الاشادة بالقديم ، خاصّة القديم اليوناني ـ اذ في ذلك توسيع لآفاق العقل وبالتّالي دفع جديد لاخراجه عن المعتاد المجترّ . قال الكندي في كتابه إلى المعتصم بالله : « يحسن بنا إذا كنا حراصا

(103) كتاب الوزراء ص 5 (تحقيق عبد الستار فراج – القاهرة 1958) .
(104) نفس المصدر ص 8 .
(105) الغزالي : فيصل التفرقة ص 132–133 (ط. دار احياء الكتب العربية 1961) .

على تتميم نوعنا ــ اذ الحقّ في ذلك ــ أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من احضار ما قال القدماء في ذلك قولا تامّا على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السّبيل وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تامّا على مجرى عادة اللّسان وسنّة الزّمان ... » (106) .

سنّة الزّمان اذن لا تقتضي تكامل الأجيال فحسب بل تكامل الأمم وبالتّالي تكامل الحضارات .

وإلى شيء من هذا قصد في رأيي ابن خلدون اذ هو صريح في التّعبير عن انتقال الحضارة بين الأمم وقد لمح الى ذلك في مواضيع متعدّدة لعلّ من أوضحها قوله : « تنتقل الحضارة من الدّول السّالفة إلى الدّول الخالفة :

فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أميّة وبني العبّاس ، وانتقلت حضارة بني أميّة بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحّدين وزناتة لهذا العهد وانتقلت حضارة بني العبّاس إلى الدّيلم ثمّ إلى التّرك ثمّ إلى السّلجوقيّة ثمّ إلى التّرك المماليك بمصر والتمتر بالعراقين » (107) .

وأشهر من هذا ما أعاده الكثير من الباحثين من أنّ ابن خلدون يقول بنظريّة الأدوار (Cycles) وهي بطبيعة الحال نظريّة تدهوريّة انحطاطيّة أو على الأقلّ استقراريّة ... (108) ولكن الّذي يجب أن نلمح إليه هو أن العودة الحضاريّة أو الاستئناف الحضاري لا يبدأ دوما من الصّفر ــ أو حتّى من تحت الصّفر في بعض الأحيان ، لأن العمران إذا ما عظم أو استقرّ في دولة ما فانّه يعسر القضاء عليه مهما كانت شدّة الظّلم والعدوان : « ... فلمّا

(106) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى . رسائل الكندي ج I : ص 103 (تحقيق أبي ريدة . القاهرة 1950) .

(107) المقدمة : الباب III فصل 15 (في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة) ص 308 (ط. بيروت 1961) .

(108) قد رد الاستاذ محمد الطالبي على كل هذه المبالغات في مقاله :
Ibn Haldun et le sens de l'histoire, in S.T. 1967.
وانظر أيضا كتابه Ibn Haldun et l'histoire (تونس 1973) .

كان المصر كبيرا وعمرانه كثيرا وأحواله متّسعة بما لا ينحصر كان وقوع النّقص فيه بالاعتداء والظّلم يسيرا لأن النّقص إنّما يقع بالتّدريج . فإذا خفي بكثرة الأحوال واتّساع الأعمال في المصر لم يظهر أثره الاّ بعد حين وقد تذهب تلك الدّولة المعتديّة من أصلها قبل خراب المصر وتجيء الدّولة الأخرى فترقّعه بجدّتها وتجبر النّقص الّذي كان خفيّا فيه فلا يكاد يشعر به الاّ أنّ ذلك في الأقلّ النّادر » (109) .

نعم يوجد إذن على طول الزمن نوع **من التّراكم الحضاري** قد ينجو من عبث الاقدار وأيدي البشر لكن هذا في « **الأقل النّادر** » لأن القاعدة أن يذهب ما يشيده البشر بتخريب البشر . هذه هي اذن عبر التّاريخ والواقع المر الّذي يحرص ابن خلدون على تصويره وهو يستمد نظريّاته من الواقع العربي الاسلامي الشّمال افريقي خاصّة ، ولكن هذا لا يعني أن ابن خلدون متشائم . لقد بقي ملتزما بالفعل والعمل إلى آخر حياته (110) ولكن هذا لا يمنعه من تصوير الواقع المرّ كما هو مهما كانت بشاعته ، ومحاولاته لتغييره تدلّ على تفاؤله الدّائم فان لم ينجح فقد تنجح الأجيال القادمة وربّما في اصقاع أخرى من الأرض (111) .

وعلى كلّ فالتّغيير والتطوّر دائم في نظر ابن خلدون وان لم يكن دوما تقدّما أي تطوّرا نحو الأحسن (112) .

ولا يفوتنا في النّهاية أن نلمح إلى أن بعض المفكّرين مثل ابن خلدون واخوان الصّفاء قد تجاوزوا ميدان الانسان وحضارته إلى ايجاد شيء من التطوّر في الكون بتمامه وكماله بالنّظر إلى عناصره المختلفة . يقول ابن

---

(109) المقدمة : باب III : فصل 43 (في ان الظلم مؤذن بخراب العمران) ص 509—510 .

(110) تولى القضاء مرات عديدة في آخر حياته رغم كل المكائد وقابل تيمورلنك سنة 1398/801 أي قبيل ستتين من وفاته .

(111) تغير المفاهيم بالنسبة لكل جيل نظرا لتغير الظروف والازمنة هو الذي جعله يعتزم كتابه تاريخه . انظر المقدمة ص 52—54 .

(112) انظر حديثه عن الجلالقة بالاندلس . المقدمة ص 259 .

خلدون : « ثمّ أنظر إلى عالم التّكوين كيف ابتدأ من المعادن ثمّ النّبات ثمّ الحيوان على هيئة بديعة من التّدريج : آخر أفق المعادن متّصل بأول أفق النّبات مثل الحشائش ، وما لا بذر له . وآخر أفق النّبات مثل النّخل والكرم متّصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصّدف ولم يوجد لهما الاّ قوّة اللّمس فقط » (113) .

ونجد في الرّسالة الرّابعة والثّلاثين من رسائل اخوان الصّفاء وموضوعها : « في معنى قول الحكماء أن العالم انسان كبير » تحليلا أشمل لنفس هذه الأفكار لعلّها منقولة عن بعض الأصول الفلسفيّة الأخرى (114) .

هذه اذن بعض النّصوص الّتي تشير في شيء من الوضوح إلى فكرة التقدّم ولكن يجب أن نعترف بأن جلّ هذه النّصوص بقيت على هامش التّفكير العربي الاسلامي الّذي أثّر في البيئة الاسلاميّة بأتمّ معنى الكلمة .

الازدواجيّة المحيّرة أو كيف يتولّد التقدّم عن الرّجعيّة :

طبيعي اذن أن يعتبر هذا التيّار العقلاني الّذي لمحنا اليه دافعا للتّقدّم مكسّرا للقيود المعرقلة للحركيّة . لكن الّذي نريد أن نبيّنه هنا هو كيف نتج التقدّم والحركيّة عن المذاهب أو التيّارات الفكريّة الّتي تبدو لنا لأول وهلة بعيدة عن كلّ تقدّم وحركيّة بل لعلّها اعتبرت في بعض الأحيان السّبب الرّئيسي للجمود والاستقرار .

انّ المحرّك الأساسي للبيئة الاسلاميّة في الاتّجاهات المختلفة هو المذاهب والفرق الاسلاميّة .

أريد أن ألاحظ في البداية أن النّظرة الكلاسيكيّة الّتي ترتّب المذاهب الاسلاميّة بحسب تشجيعها لإعمال العقل وبالتّالي بحسب ميلها إلى شيء من التحرريّة حسب التّرتيب التّالي : مذهب أبي حنيفة (114) ، مذهب

(113) المقدمة : الباب الاول – تفسير حقيقة النبوة ص 166–167 .

(114) انظر مقال « أبو حنيفة » (في دائرة المعارف (ط. الجديدة) I : 126–128 (شاخت) ومقال « حنيفة » III : 166–168 (هفنيق وشاخت : (Heffening/Schacht)

الشّافعي (115) ، مذهب مالك (116)، مذهب ابن حنبل (117) ، هي صحيحة بصفة عامّة فقط اذ أنّنا كثيرا ما نجد في بعض النّقاط الجزئيّة المذهب الحنبلي أو المذهب المالكي أكثر تحرّرا من المذهب الحنفي أو المذهب الشّافعي ولقد كان ابن خلدون أقرب إلى الحقيقة عندما قال في حديثه عن الخلافيات : « فتارة يكون الخلاف بين الشّافعي ومالك وأبو حنيفة يوافق أحدهما وتارة بين مالك وأبي حنيفة والشّافعي يوافق أحدهما وتارة بين الشّافعي وأبي حنيفة ومالك يوافق أحدهما » (118) .

يجب أن نلمح خاصّة إلى ما يقرّه المذهب المالكي من مبدأ الاستصلاح ومن اعتبار للعرف كمصدرين فرعيين من مصادر التّشريع الاسلامي وكيف ينفتح بذلك للتّلاؤم مع الواقع بكيفيّة غريبة (119) .

أمّا المذهب الحنبلي فقد اعتبر في الكثير من الأحيان من أعنف المذاهب تشدّدا لتمسكه المفرط بالنّص ولكنّنا ننسى كيف أصبح هذا المذهب من ناحية أخرى المحرّك الأساسي لكثير من الحركات الاصلاحيّة .

فهذه الحركة الوهابيّة قد ارتبطت بصلة متينة بابن تيميّة (توفّي سنة 1328/728) وابن قيم الجوزيّة (توفّي سنة 1350/751) وهي تتشدّد كلّ التشدّد في التمسك بالنّص وقبول محدثات الأمور ولكنّها من ناحية أخرى تعصف بالكثير من البدع الّتي أرجعت المسلمين في كثير من الأحيان إلى شيء من الوثنيّة (120) .

---

(115) انظر دائرة المعارف (ط. القديمة IV) : 261–263

(116) انظر مقال دائرة المعارف III : 218–223 (شاخت) .

(117) انظر مقال « ابن حنبل » : 280–286 (لاووست) – مقال حنابلة » III : 161–166 (لاووست) ومقال « اهل الحديث » I : 266–267 (شاخت) .

(118) المقدمة ص 819 .

(119) انظر اعلاه تعليق رقم 43 وتعليق رقم 17 .

(120) انظر مقال « وهابية » في دائرة المعارف IV : 1144–1148 (مرقليوث (Margoliouth) وانظر لاووست (Laoust) : Les schismes ص 321–324 .

وهذه حركة الاصلاح الحديثة الّتي تزعّمها جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده تسمّى بالحركة السّلفيّة لأنّها ترى في العودة إلى سيرة السّلف وروح السّلف الأساس في كلّ نهضة حديثة وترتبط أيضا بعض الارتباط بالحركة الوهابيّة وتعلن صلتها المتينة بتعاليم الحنابلة وخاصّة ابن تيميّة وابن قيم الجوزيّة (121) .

ولعلّ انضواء الامام الأشعري في بداية كتابه الابانة (122) تحت لواء ابن حنبل ليس من باب الاحتياط الصّرف من صولة الحنابلة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين حتّى وان حطّم الحنابلة من بعد قبره (123) .

« والحقيقة أن المذهب الحنبلي على تشدّده، كما يقول صبحي الصّالح، ميسّر كلّ التّيسير في المعاملات الماليّة والعقود والشّروط اذ يقوم على أصل الاباحة فيما لم يرد فيه نصّ ولا أثر فكلّ شيء مباح حتّى يقام دليل الحضر والتّحريم » (124) .

كلّ هذه الأمثلة تحتّم علينا أن لا نقول ببساطة كلّ نظرة سلفيّة هي نظرة تقهقريّة وبما أن الاسلام تغلّب عليه هذه النّظرة فقد انعدمت من تاريخه كلّ نظرة تقدّميّة ومن أخطأ ما كتب في هذا الصّدد جملة لوسيان قولفين (Lucien Golvin) : « ... انّ مصيبة العالم الاسلامي ربّما ترجع إلى انتصار السّنة الاسلاميّة » (125) ولقد أصاب الأستاذ لاووست (Laoust) عين

---

(121) انظر أعلاه رقم 19 ولاووست : Les schismes... ص 339–348 .

(122) انظر : الإبانة عن اصول الديانة ص 8 (ط . حيدراباد) .

(123) انظر : (Allard) :
En quoi consiste l'opposition faite à al-Asari par ses contemporains hanbalites, REI 1960 p. 93-105.

(124) النظم الاسلامية ص 219–220 وانظر مقال « اباحة » في دائرة المعارف (ط. الجديدة) III : 682–683 (شاخت) (Schacht)

(125) « En un mot le malheur du monde musulman, c'est peut-être le triomphe de l'orthodoxie musulmane », « Islam et progrès » in « Regards sur l'Islam », conférences données à Aix-en-Provence en 1964, p. 57-58.

الحقيقة عندما اهتمّ خاصّة بالمذهب الحنبلي (126) وبالسّنة الاسلاميّة بصفة عامّة ورأى فيها جوهر الاسلام .

لم يتخيّل المسلمون في الغالب « مدنا فاضلة » (127) كما نجد في الكثير من الحضارات الاخرى لأن مدينتهم الفاضلة قد وجدت حقّا في رأيهم في فترة ما من التّاريخ وليس هدفهم خلقها من جديد لأن ذلك مستحيل إذ هي مطبوعة بطابع النبوّة ، ولا نبيّ بعد محمّد (128) . ومن الخطأ أن يحاول بعض المفكّرين الرّجوع إلى ذلك بحذافره (129) وانّما أقصى ما يرمونه إليه في الغالب هو الاقتراب من ذلك المثل الأعلى بقدر الامكان واستمداد **نفس روحاني جديد منه** (Un supplément d'âme) كما يقول برقسون (Bergson) (130) يكون فيه دفع إلى الأمام اذ لا يمكن أن نعزل أي اصلاح ديني (والاصلاح الديني يشمل في الاسلام الميادين الماديّة والزّمنيّة : فالتقدّم مفروض عليه) عن النظرة إلى الوراء لأن في الوراء يوجد نبع الانطلاق (131) .

---

(126) بداية من اطروحته التي خصصها لنظريات ابن تيمية الاجتماعية والسياسية :
Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya. (Le Caire, 1939).

ثم الدراسات العديدة التي تلت ذلك .

(127) لا علم لنا بتأليف يحمل هذا الاسم أو يهدف صراحه إلى هذه الفكرة ما عدا تأليف الفارابي وهو متأثر أشد التأثر . بجمهورية افلاطون وقوانينة .

(128) من الخطأ المقابلة بين التفكير العلمي الذي ينظر دوما إلى الامام – والاسلام لا يعارضه – وهذه النظرة الروحية التي ترى ان العصر الذهبي هو عصر النبوة لأنه لا يمكن لشخص متدين أن لا يرى في هذا العصر مثالية ما كما بينا اعلاه . فلا يمكن إذن أن نوافق على هذه المقابلة التي يبرزها (آدم Adam) :

« On peut se demander si une telle démarche de pensée n'est pas proprement antinomique avec celle de la pensée scientifique, pour laquelle la vérité n'est jamais derrière nous, jamais donnée en une fois mais objet d'une découverte progressive et, pour ainsi dire, d'une création continue et indéfinie », « Islam et progrès » in « Regards sur l'Islam... », p. 77-78.

(129) مثلما ينادي بذلك البعض من الاخوان المسلمين : دائرة المعارف (ط. الجديدة) III : (Delanoue) 1098–1095

(130) في أواخر كتابه : Les deux sources de la morale et de la religion. ص 335 (ط باريس 1939) .

(131) لعل التيارات الاصلاحية المسيحية مثلا لم تشذ عن هذه القاعدة .

نظريّة المهدي المنتظر :

ولعلّ اطيوبيات (Utopies) المدن الفاضلة قد عوّضت عند المسلمين بفكرة المهدي المنتظر وليست هذه الفكرة خاصّة بالشّيعة وان كان للشّيعة نصيب كبير في نشرها عند عامّة المسلمين .

ولا يهمّنا بطبيعة الحال هنا دراسة هذه الفكرة في حدّ ذاتها وخاصّة وجودها عند الشّيعة وكيف أنّها إلى حدّ ما نوع من التّعويض عمّا أصابهم من كبت واضطهاد ومحق واستشهاد . وهي في الحقيقة تعلّق بأوهام يريدون تحقيقها في المستقبل عندما تكون الرّجعة ويبرز المهدي المنتظر الّذي سيملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا (132) .

لكن لا يجب أن ننسى أن هذه الفكرة وجدت أيضا عند « أهل السنّة وبين الكافّة من أهل الاسلام » كما يقول ابن خلدون : « اعلم أن المشهور بين الكافّة من أهل الاسلام على ممرّ العصور أنّه لابدّ في آخر الزّمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيّد الدّين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الاسلاميّة ويسمّى المهدي ... » (133) .

ولعلّ الأمويين قد كان لهم بعض النّصيب في اشاعة « نظريّة المهدي » أيضا بين المسلمين لأنّه وجدت عندهم فكرة « السّفياني » وقد وضعها فيما يبدو خالد بن يزيد عند ما أزاحه مروان بن الحكم عن الحكم (134) .

---

(132) انظر خاصة الفصل 52 من الباب III من مقدمة ابن خلدون (ص 555–586) في امر الفاطمـي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك .
وانظر مقال « مهدى » في دائرة المعارف (ط. القديمة) III : 116–120 (ماكدونلد)
وانظر : كوربان (H. Corbin) Histoire de la philosophie islamique (باريس 1964) .

(133) المقدمة ص 555 .

(134) انظر : اميل تيان :
Institutions du droit musulman. T. II : Sultanat et Califat, p. 435, (Paris 1956).
وانظر التعليق الموالي

ولعلّ « السّفياني » هذا قد اتّخذ من بعد اسم « القحطاني » لتزداد شعبيّته ولكي لا يبقى مقصورا على بني أميّة واتباعهم ولكي تُدفع فكرة الشّيعة بفكرة مماثلة . ولعلّ التيّار الموالي للأمويين قد استفاد من هذه الفكرة اذ أنّنا نجد معاوية قد استرجع بعض الشعبيّة في القرن الثّالث الهجري وخاصّة في أوساط الحنابلة (135) .

المهمّ أن فكرة المهدي المنتظر مهما كانت أسبابها ومهما كانت الأوجه الّتي اصطبغت بها قد أثّرت تأثيرا كبيرا في الذّهنيّة الشّعبيّة (136) وجعلتها تتعلّق ببعض الأمل في تغيير الواقع المرّ الّذي كانت تعيشه في جلّ اصقاع العالم الاسلامي ولا أدلّ على ذلك ممّا يخبرنا به ابن خلدون من شيوع هذه الفكرة في المغرب الاسلامي واعتبارها السّبب في كثرة الخروج على الحاكمين اذ يكفي أن يقوم مشعوذ أو شخص تكون له بعض مظاهر الصّلاح والتّقوى ويدّعي أنّه المهدي المنتظر الّذي سيملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا حتّى يجد بعض الأنصار يلتفّون حوله (137) .

نعم أدّت جلّ تلك الانتفاضات إلى خيبات أمل مرّة وابن خلدون يشنع بها لأنّها لم تراع ظروف النّجاح المتمثّلة حسب رأيه في العصبيّة (138)

---

(135) انظر مقال « قحطان في دائرة المعارف (ط. القديمة) II خاصة ص 670 . وانظر مقال حبيب زيات : التشيع لمعاوية في عهد العباسين (المشرق 1928—ص 410—415) ومقال شارل بلات (Ch. Pellat) : Le culte de Mu'awia في مجلة ستوديا اسلامكا مجلد سنة 1956 ص ص 53—63 . وانظر المرجع المذ دور في التعليق السابق ص ص 433—447 .

(136) رغم أنها لم تكن عقيدة دينية عند السنة ولكن هل الامور العقائدية الصحيحة هي التي يكون لها دوما أعمق التأثير على المستوى الجماهيري الواسع ؟ وجل الاحاديث التي تتصل بالمهدي مصطبغة بصيغة شيعية وهي ظاهرة الوضع كما بين ابن خلدون في الفصل المذكور أعلاه (تعليق رقم 132) وقال في ذلك خاصة : « وهي كما رأيت لم يخلص منها من النقد الا القليل أو الأقل منه » (ص 574) . وزاد في شعبية هذه النظرية تبني الصوفية لبعض تعاليمها في العصور المتأخرة (انظر المقدمة ص 575—582) .

(137) انظر حديث ابن خلدون عن بعض هؤلاء « الثوار القائمين بتغيير المنكر » المقدمة ص 280—284 .

(138) المقدمة ص 284، 582 (والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك الا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه) .

ولا يخلو حديثه عن هؤلاء « المهديين المنتظرين » من بعض السّخريّة (139) ولكن هذا لم يمنع الفكرة من ملاقاة بعض النّجاح إذا ما توفّرت لها بعض الظّروف الملائمة وقامت بها بعض الشّخصيات القويّة مثلما هو الشّأن مع المهدي ابن تومرت ودولة الموحّدين الّتي طبعت المغرب الاسلامي بطابع لا شكّ فيه (140) .

ويجب أن نميّز في الحقيقة بين فكرة « المهدي المنتظر » العامّة هذه وفكرة « مهدي آخر الزّمان » (141) الّذي سيختم « سلسلة التدهور » (؟) في التّاريخ الاسلامي بعصر ذهبي يشبه العصر الّذي ابتدأت به .

لكن فكرة « مهدي آخر الزّمان » هذه وان أدّت إلى بعض الحركيّة والتّفاؤل في التّاريخ الاسلامي فقد أدّت أكثر إلى شيء من الاستسلام واليأس لأن هذا التعلّق بالمستقبل هو تعلّق في الحقيقة بأقصى المستقبل أو المستقبل الّذي يسبق مباشرة الفناء الكلّي (142) وان كان ذلك الفناء الكلّي متبوعا بطبيعة الحال ببعث عام وحياة جديدة ولكنّها حياة من نوع آخر وان كانت مرتبطة بالأعمال التي قدمت في الحياة الدّنيا .

نوافق اذن بصفة عامّة عبد المتعال الصّعيدي عندما يتشوّق إلى « المجدّد المنتظر » ويقول في « المهدي المنتظر » : « أمّا فكرة المهدي المنتظر فانّها تقوم

---

(139) مثلا ص 582 : « ... وفي هذا انقضت اعمار الاول منهم والآخر » .

(140) انظر المقدمة ص 405—406 . وانظر عن نشاة هذه الدولة مقال :
Lévi-Provençal : Ibn Tumart et Abd al-Mumin, in Mémorial H. Basset, Paris 1928.
وانظر مقال « الموحدون » في دائرة المعارف (ط. القديمة) I : 318—322 (A. Bel)

(141) انظر مقال « قيامة » في دائرة المعارف (ط. القديمة) II : 1109—1112 (ماكدونلد) ومقال « عيسى » في (ط. الجديدة) IV : 85—90 (قنواتي) و(ط. القديمة) II : 559—560 (Macdonald ماكدونلد) وانظر أعلاه (تعليق 132). وانظر مقال «يا جوج وما جوج» في دائرة المعارف . (ط. القديمة) IV : 1204—1205 (فنسينك) .

142) مدة هذا المهدي متفاوتة حسب النصوص من اليوم الواحد إلى الاربعين سنة وكثيرا ما يختلط أمره بالمسيح الدجال .
انظر مقال « دجال » في دائرة المعارف (ط. الجديدة) II : 77—78 (A. Bel) و(ط. القديمة) I : 909 (كارادى فو (Carra de Vaux)

بين المسلمين والدّنيا مدبرة والآخرة مقبلة فلا يكون فيها أمل فسيح أمامهم ولا يستعيدون فيها مثل العصور الّتي كانت لهم وانّما هي صحوة كصحوة الموت وبرق يلمع ثمّ ينطفي في لمح البصر » (143) .

ولكن أنّي لنا بهذا « المجدّد المنتظر » الّذي يريده الصّعيدي ؟ أخشى ما نخشاه هو أن يصبح هو نفسه مهديّا منتظرا ! !

هذا « العصر الذّهبي » الأخير هو « آخر الزّمان » الّذي له اشاراته المعلومة ويكون فيه « خروج الدجّال وما بعده من اشراط السّاعة الثّابتة في الصّحيح ، على إثره ، وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجّال ، أو ينزل معه فيساعده على قتله ويأتم بالمهدي في صلاته » (144) .

ويعمّ الرّخاء والعدل الكون مدة (145) ويشمل الأمن حتّى عالم الحيوانات « فتأمن البهائُم السباع » و« تمشى الشّاة معَ الذّئب » (146) .

وبذلك ترتبط هذه الحلقة الأخيرة بحلقة العصر الذّهبي الأول اذ نرى أن هذه الفترة مطبوعة بطابع ما ورائي . ولم تفت هذه المقابلة المؤلّفين القدامى فقد سمى ابن عربي المهدي المنتظر « خاتم الأولياء » وكنى عنه «بلبنة الفضّة» اشارة إلى حديث البخاري في باب خاتم النّبيين قال (صلعم) : « مثلي فيمن قبلي من الأنبياء كمثل رجل ابتنى بيتا وأكمله حتّى إذا لم يبق منه إلاّ موضع لبنة فأنا تلك اللّبنة » « فيجعلون لبنة الذّهب كناية عن النّبـي (صلعم) ولبنة الفضّة كناية عن هذا الولي الفاطمي المنتظر وذلك خاتم الأنبياء وهذا خاتم الأولياء » (147) . وينسب للرّسول أيضا قوله : « بنا يختم الله كما بنا فتح » (147 مكرّر) .

(143) المجددون في الاسلام ص 589 . لكن يجب التمييز كما قلنا بين نتائج نظرية « المهدي المنتظر » العامة و« مهدي آخر الزمان » وان كان الخلط بين المهديين كثيرا .

(144) ابن خلدون : المقدمة ص 555 .

(145) انظر اعلاه تعليق رقم 142 . في حديث : « يصلح الله به في ليلة » (المقدمة ص 567) وانظر أيضا ابن خلدون : المقدمة ص 561–562 ، 564 ، 573 ، 558 وانظر : اميل تيان : Institutions... : II : 441

(146) المقدمة ص 571 وص 579 .

(147) المقدمة 577–578 .

(147 مكرر) المقدمة 567 .

الخاتمـة :

لقد قيل مرّات عديدة « انّ الاسلام دين ودولة » (148) ولا تستقيم أمور الدّولة والدّنيا في مفهومه الاّ باستقامة أمور الدّين ولن توجد فيه حركيّة خلاّقة بدون توتّر ديني حادّ يشبه تلك « الهزّات الدّينيّة » الّتي كانت نقطة الانطلاق في الكثير من الحركات الاصلاحيّة القديمة .

فان لم يكن ذلك ممكنا — وأخشى أن يكون الأمر قد أصبح كذلك — فالأولى أن يفرق في بلاد الاسلام أيضا بين الرّوحي والزّمني وأن تنطلق الحياة الدّنيويّة على قواعد متينة من العلم والموضوعيّة والاجابيّة وأن يبقى الدّين أمرا ذاتيّا خاصّا بكلّ فرد . ولكن هل يكون هذا الدّين اذّاك هو الدّين الاسلامي الحقيقي ؟ ذلك هو المشكل !

وعلى كلّ فلا يجب أن ننسى ما يمكن أن يستخلص من هذه الخواطر عن فكرة التقدّم في الحضارة العربيّة الاسلاميّة :

انّنا نجد في الاسلام دعوة رصينة للتقدّم تربط ربطا متينا بين الماضي والحاضر والمستقبل (149) . فالتّقدّم ليس حتما مخالفا للقديم أو ضدا له اذ هما يرجعان إلى نفس المادّة في لغة العرب .

ولعلّ الحضارة العربيّة الاسلاميّة في جوهرها أميل إلى الاستقرار والمحافظة منها إلى التّجديد والتّطوير والتّغيير (150) ولكن هذا لا يعارض امكانيّة الدّفع الانقلابي العميق في بعض الحالات الّتي يطغى فيها الجمود . ولئن كان المسلم وريث الله في أرضه و« لو تعلّقت همّته بما وراء العرش لناله » فانّه دوما الانسان الّذي لن يصبح الاها والمعترف بتواضعه في عبوديّته للالاه .

---

(148) أو « عقيدة وشريعة » كما قال Goldziher (Le dogme et la loi)
أو « أمة ودين » كما قال Gardet : L'Islam : Religion et communauté

(149) ينسب للرسول قوله : « كيف تهلك أمة أنا في أولها وعيسى في آخرها والمهدي في وسطها (تيان : II Institutions : 443 . ومن جملة ما نسب للرسول من معجزات أنه كان يرى أمامه ووراءه ، انظر : لاووست : Les schismes : 414

(150) هذه الظاهرة واضحة أيضا في الأدب العربي انظر مقال الاستاذ بويجي : « العرب وأدبهم » مجلة الفكر التونسية ماي 1966 (سنة 11) ص 882—897 .

قال نيل روبس (Niel Rops) : لشدّ ما ذهبنا خطأ إلى اعتبار أن « السنّة » مرادفة للرّجعيّة ! » (151) وانّ هذه الجملة لتنطبق تمام الانطباق بالنّسبة للاسلام .

ان فهمنا هذا الدّرس الّذي يلقّنه لنا الاسلام — وربّما الأديان بصفة عامّة — فلن نجد أنفسنا في مآزق حضاريّة ونظريّات تشاؤميّة تتحدّث في قرننا هذا وخاصّة في سنواتنا هذه عن أوهام التقدّم وخيباته وسرابه (152) وبصفة عامّة عن ازمة التقدّم مثلما فعل فريدمان (Friedmann) في العديد من كتبه ومقالاته (153) ولن نحتاج إلى دعوات للسّيطرة على التقدّم (154) ولن نعلن صفارات الخطر لمضاعفات التقدّم التّقني خاصّة على حياة الانسان الاجتماعيّة والثّقافيّة والأخلاقيّة (155) أي على انسانيّة الانسان بصفة عامّة .

تونس — اكتوبر 1974 —

سعد غراب

---

(151) « On a trop souvent tendance à admettre que la tradition soit synonyme de réaction », voir Ch. Dawson : Progrès et Religion, une enquête historique, introduction P.X. (Paris 1935).

(152) — G. Sorel : Les illusions du progrès (Paris 1908).
— G. Bastide : Mirages et certitudes (Paris 1963).
— R. Aron : Les désillusions du progrès (Calmann-Lévy 1969)

(153) — Friedmann : La crise du progrès, 1895-1935 (Paris 1936).
— Friedmann : Heidegger et la crise de l'idée de progrès entre les deux guerres (Mélanges L. Fèbre) T. I, Paris 1953, p. 93-101.
— Friedmann : Le progrès Dignité ou Déchéance Liberté ou servitude, (Sociologica, Band I). 1955 p. 279-292.

(154) — P. Piganiol : Maitriser le progrès (Paris 1968).
— F. Closets : En danger de progrès (Paris 1972).

(155) قد ألفت في ذلك عشرات التآليف وعقدت للبحث في ذلك العديد من الملتقيات مثلا :
— Progrès technique et progrès moral (Rencontres internationales de Genève 1947.
— Le progrès scientifique et technique et la condition de l'homme (Prospectives nº 5-mai 1960) Paris 1960.

الايمـان في الاسـلام

محمد قشيش

يجد الباحث في تاريخ المجتمع الاسلامي نفسه في حيرة تزداد كلّما تعمق في البحث وقارن بين الماضي والحاضر ، والمباديء والواقع ، ثم لا يلبث أن يتجاوز هذه الحيرة إلى محاولة اكتشاف بعض المباديء والقوانين التي يخضع لها المجتمع في نشأته وتطوّره وتأخّره ، ولا يختلف المجتمع الاسلامي عن غيره من المجتمعات من هذه النّاحية ، فهو تطوّر عندما توفّرت أسباب التطوّر ، ثمّ تأخّر عندما وجدت أسباب التأخر ، وقد ادّعى بعضهم أن الدّين سبب تأخر المسلمين لكن التّاريخ يثبت أن الاسلام كان سبب تقدمهم في وقت من الاوقات ، وهذه الحقيقة لا يمكن أن ينكرها أحد خاصة وأن الاسلام لا يشمل مباديء روحية فحسب مثلما هو الشأن بالنسبة للمسيحية مثلا ، بل هو نظام كامل شامل لعلاقة الفرد بربه ومجتمعه كان له من القوّة الروحية والاخلاقية ما جعل معتنقيه يبنون حضارة من أعظم الحضارات التي وجدت في التاريخ .

لكن لماذا لم يعد الاسلام محرّك التقدم مثلما كان بالأمس ؟

أن مبادئه لم تتغيّر ، ونصوصه لم تحرّف ، والصّورة التي أعطاها للمسلم الحقيقي والمجتمع المثالي لم تشوّه في اصلها الذي بلغه الرّسول ولم ينقصها شيء ،

فسبب التخلّف هو اذن من الناحية الدينيّة سواء فهم النّصوص ، وعدم تطبيق المبادىء الصحيحة ، وغلق باب الاجتهاد المركز ، بحيث أصبح القرآن رسما والاسلام إسما ، وفقد الدّين أساسا وهو الايمان .

« قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » (الحجرات الاية 13) .

فلا قيمة لإسلام يكون استسلاما سواء نتج هذا الاستسلام عن الخوف مثلما كان الشأن عند انتشار الدّعوة المحمديّة ، أو الجهل مثلما هو الشأن في عصر الانحطاط والتخلف .

الاسلام في جوهره ايمان أولا وقبل كل شيء .

1 — ما هو الإيمان في الإسلام ؟

سنعتمد في محاولتنا الاجابة عن هذا السّؤال الذي هو موضوع بحثنا القرآن خاصة والأحاديث المتفق على صحتها . ففي القرآن هناك آيات كثيرة تبيّن صفات المؤمنين ومميّزاتهم وشروط الايمان وأهدافه ، منها قوله تعالى : « انّما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثمّ لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم الذين امنوا بالله ورسوله ثمّ لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، اولائك هم الصّادقون » . (الحجرات اذ ية 14) .

فأساس الايمان اذن التوحيد والتّصديق برسالة محمد بصفة مطلقة دائمة لا تعرف الشكّ ولا التّراجع ، وتصل من القوّة بحيث تهون على المؤمن نفسه وحياته وكسبه فيجاهد في سبيل الله بالحياة وا لمال . الايمان في الاسلام توحيد وتصديق وجهاد .

أ — التوحيد :

معنى التوحيد أن الكون مخلوق بقدرة الاه واحد لم يشاركه أحد في الخلق ، ولا يمكن ان يشاركه أحد في شيء يريده لانه لا وجود لكفء له .

وقد أمكن التعرف على وجود هذا الالاه بواسطة الرّسل الذين بعثهم باستمرار ، لكل قوم رسولا ، فكانوا الواسطة بين الخالق والبشر ، وبلّغوا رسالات ربّهم ، وعلموا قومهم ما تعلموه بفضل الوحي عن طريق الملائكة خاصة . « وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي إليه أنه لا الاه الا أنا فأعبدوني » (الانبياء الاية 25) . فكل الرسالات اذن تضمنت تأكيد التوحيد والأمر بعبادة الله دون غيره . ولم يكن ذلك خاصا برسالة محمد . لكن الانسان ينسى ما تعلم ، ويخطىء الفهم والتأويل ، ويحرف الكلم عن مواضعه ، وتغريه الحياة الدنيا بشهواتها ولذاتها وزينتها ومتاعها ، فيشرك بالله غيره من خلقه ممّا لا قيمة له . « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » (يوسف الاية 106) ويتخذ الناس بعضهم بعضا أربابا من دون الله ، أو يعبدون اصناما لا تفهم قولا ولا تغفر ذنبا ، ولا تستجيب لدعاء ، أو يتخذون نبيّهم الذي بلّغ رسالة ربّه الاها من دون الله في حين ، أنه طلب منهم عبادة ربّه وربّهم « ما قلت لهم الا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربي وربكم » .

فأتباع موسى حرفوا الكلام عن موضعه ، وأتباع عيسى أخطأوا الفهم وأشركوا بالله عبده وملائكته ، وبقية العرب من قوم محمد عبدوا الاصنام والاوثان فكثرت الالهة وتفرق الايمان ، فجاء محمد يقول : « انما يوحي اليّ انما الاهكم الاه واحد » (الانبياء 107) جاء يصلح الخطأ ، ويعيد للانسان كرامته وعزّته ، ويحرّره من عبادة الاشياء ، ويعلّمه احسن التقييم « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي له رب العالمين لا شريك له » فالله واحد ولا عبادة لغيره .

وهذا التوحيد يرفع مستوى الانسان الذهني والنفسي والخلقي اذ هو يحرّره من العبودية على اختلاف أنواعها ، ويعلّمه ان الله خلقه وقدر رزقه ، وحدد أجله ، ووهبه عقلا وقلبا وكرمه تكريما ، فلا داعي اذن لخوف من شيء أو من بشر مهما كان بطشه أو ظلمه ولا داعي لعبادة شخص مهما كانت حكمته وعظمته وقوّته لانه دائما أبدا « إلى ربّك المنتهى » . ولا داعي

لتجبّر وتكبّر لأن الله وحده « عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما في الارحام بينما لا نعرف نحن مهما بلغ علمنا » ماذا نكسب غدا » ، ولا يمكن ان نعرف متى وأين تكون نهايتنا « وما تدري نفس باي ارض تموت » . فالله وحده « عليم خبير » (طه 7) ولا أمان ، ولا طمأنينة الا في الايمان به ايمانا يكون أقوى سلاح يقاوم به الظلم والاستبداد ، وتقاوم به صعوبات الحياة على اختلاف أنواعها وأشكالها ، ذلك أن المؤمن الصادق يقدّر الامور حق قدرها ، ويقيّم الاشياء تقييما صحيحا بحيث تظهر له تفاهة الحياة وبساطة التشبث بها ، فيزول كل خوف الا من الله « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم » .

واذا كان الايمان في حد ذاته قوة عظيمة ، فان المؤمن يمتاز كذلك بقوة أخرى أعظم ، وهي ان الله تعالى يصبح وليّه وهاديه وناصره «انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ، ويوم يقوم الاشهاد ووعد الله لا يخلف ، فاذا كانت صلاة المؤمن ونسكه وحياته ومماته لله وحده ، فان الله « ينصره » ان ينصركم الله فلا غالب لكم ، وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده ؟ » . وبالفعل فكم اهلكت امم طغت وتجبّرت ونسيت فضل الله عليها واخلفت عهدها . أهلكت رغم كثرتها وعدتّها لان رجالها كانت اجسما ما تعجب بمظهرها وهي كالخشب المسندة لا حياة فيها . وكم انتصرت فئة قليلة بفضل الايمان الصادق ونصرة الله واعداد المادية اللازمة .

وصدق المؤمن يثبت في الامتحان ، في الصبر على البلاء والشدة . فليس يكفـي أن نقول أننا مؤمنون ، بل ليس يكفـي ان (نشهد ان لا الاه الا الله رغم ان الشهادة اعلى مراتب الايمان (الاسلام والايمان لعبد الحليم محمـود دار الكتب الحديثة . ط 2 . ص. 122) ما لم نثبت صدق ايماننا في الامتحانات المختلفة المتعددة التي يختبرنا الله بها « الم ، أحسب النـاس ان يتركوا ان يقولو آمنا وهم لا يفتنون ؟ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » (العنكبوت 1) فليس الايمان ، عملية تجارية لا ينتظر

منها الا الربح العاجل والاجل . فالله لعلمه ما في الصدور بالمرصاد لمن يدّعي الايمان ويتظاهر به ، فينزل عليه مصيبة واحدة فاذا هو غاضب ، كافر مرتد منقلب على عقبيه . أو يعطيه مالا وزينة فاذا هو متجبر متكبّر ، تعجبه كثرة ماله وزينة الحياة الدنيا فيأخذ الله ماله وزينته ، أو يعطيه سلطانا فيقول انا ربكم الاعلى . فيهلكه الله متى يشاء وقد خسر الدنيا والاخرة . الايمان ، عملية صعبة قاسية تتطلب الشجاعة والصبر لأنها عهد مع الله يجب أن يلتزم فيه المؤمن بعقله وقلبه ، يتجنب كل ما في شأنه ان يغضب الله ، ويتقبل الخير والشرّ بتواضع وصبر وخوف وايمان ويتقرّب إلى الله وحده بالعبادة والطاعة والصبر حتى يفوز برضى الله « ما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى احبه . فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها . وان سألني أعطيته ، ولئن استغاثني لأغيثنّه » . (حديث قدسي) .

فالايمان في اعلى مراتبه يتجاوز الخشية والخوف إلى المحبة ، محبّة الله التي هي أعلى مراتب الحب لأنها لا تريد غير رضى المحبوب الني لا يغيب لحظة . وهذا الايمان الصادق ينتج عنه حب الله لعبده . وتلك غاية الايمان القصوى ، يلتقي فيها المؤمن بربّه الذي من أسمائه الحسنى أنه « المؤمن » لأنه أصل الايمان وغايته .

وكان الايمان الصحيح بالله دائما بواسطة رسل من البشر يختارهم الله من بني قومهم ويوحي إليهم ما يأمرهم بتبليغه . وكان التصديق برسالة هؤلاء دائما لا يتجزّأ من الايمان .

ب — الرسالة :

بعث الله رسلا كثيرين اختارهم حسب مقاييس لا يعلمها غيره « وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى » . وان كانت مقاييس الاختيار في جملتها وتفاصيلها

لا نعرفها معرفة كاملة ، فان الرسل كانوا دائما من بني قومهم ، معروفين بحسن أخلاقهم وشرف نسبهم وتواضعهم . فبلّغوا الرسالة وتحمّلوا الأذى في سبيل ذلك بصبر وشجاعة . « ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من الاه غيره » « ولقد أرسلنا موسى بـا ياتنا أن أخرج قومك من الظلمـات إلى النور » .

ولا يختلف محمد عن هؤلاء الذين كانوا الواسطة بين العباد وخالقهم يدعون إلى الايمان بالله وحده ، والايمان بهم كرسل اختارهم الله لتبليغ الرسالة : « ما كان محمد أبا لأحد من رجالكم ولكن رسول الله » . وهو لم يقـم بهذا الامر مقابل أجر طلبه أو سلطته افتكـّها ، كما انه لم يطلب منهم عبادته أو تقديمه ، فهو يخطـيء كما يخطئون ، ويعمل على ارضاء ربه مثلما طلب منهم ان يفعلـوا .

وكل ما امتاز به انه بحكم اختياره عاش تجارب لم يعيشوها وأولها وأهمـّها تجربة الوحي . « اقرا باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق » (العلق 1) ، ثم تجربة الاسراء « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجـد الحرام إلى المسجد الاقصى » (الاسراء 1) . وهو يمتاز أيضا بان الله وملائكته يصلون عليه . وما ذلك الا لان خلقه القرآن ، وصلاته ونسكه وحياتـه ومماته كانت لله رب العالمين ، وكان اوّل المؤمنين ، تحمـّل الأذى بصبر ورفض الشمس والقمر والسلطة في سبيل تبليغ ما أمر بتبليغه « وانك لعلى خلق عظيم » (القلم 4) . فجعل الله منه حاكما وجعل من طاعته شرطا للايمان « فلا وربـّك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا ممـّا قضيت ويسلـّمون تسليما » (النساء 59) .

وجعل كذلك من حبه ومنا صرته شرطا آخر ، ولو كان هذا الحب وهذه المناصرة على حساب القرابة لأن الرسول أحب إلى المؤمنين من أنفسهم والناس أجمعين .

ويشمل الايمان كذلك بقية ما جاء في الرسالة بدون استثناء كالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر . ولا يمكن ان نؤمن ببعض ونكفر ببعض لأن جزاء ذلك الخزي في الحياة الدنيا والعذاب في الآخرة . (البقرة 85) .

2 — كيفيـة الإيمـــان

كان الرسول (صلعم) يكتفـي في الايمان بالشهادتين لأن الله وحده يعلم ما في الصدور ، وهو وحده يتولى السرائر . فاذا شهد الرجل بايمانه فلا يمكن لأحد ولو كان الرسول أن يتهمه بشيء ما لم ينزل فيه وحي . فالشهادة لغة ودينى هي أعلى مراتب التصديق والالتزام والمسؤولية .

لكن القرآن نفسه والحديث بيّنا ان الايمـان ليس شهادة فقط بل قولا وعملا . وهذا العمل متشعّب ، متنوّع اذ جاء في الحديث ان الايمان بضع وستون شعبة منها الحياة . وتتنوّع مظاهر الايمان وتتعدّد إلى ان تصل في مستوى الفرد إلى وجل القلب لمجرّد ذلك الله « انما المؤمنون الذين اذا نكر الله وجلت قلوبهم » وفي مستوى العلاقات الاجتماعية إلى ان تكون اماطة الأذى عن الطريق ، وانشاء السلام تعارفا وتودّدا من الايمان . لكن لا تكون لهذه الاعمـال قيمة الا اذا كان دافعها الايمان وغايتها ارضاء الله .

اما اذا كانت ترمـي للتظاهر أو للحصول على شيء فبئس العاقبة لأن صاحبها يعذّبه الله عذابا يكون أشدّ من عذاب الكافر . ففي الحديث ان اول الناس يقضي يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به فعرفه نعمته فعرفها . قال : فما عملت فيها ؟ قال : قاتلت فيك حتى استشهدت . قال كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال هو جريء فقد قيل . ثم امر به فسحب على وجهه حتى ألقى في النار ...

إلى آخر الحديث (عن أبي هريرة فيما رواه مسلم) فالايمان اذن يجب ان يكون في كل مظاهره مجرّدا من كل المطامع والاغراض المنحطة المتعددة .

فهو اقرار باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالجوارح مثلما أكّد ذلك أبو حنيفة بحيث تكون شخصية المؤمن متكاملة متناسقة لا تضارب فيها ولا تناقص تجسّم اعمالها سرائرها . اما الذين يؤمنون في النهار ويكفرون في الليل ، وينطقون بما لا يعتقدون ويتصنعون الايمان لتغليط الناس فنتركهم للمذاهب الاسلامية تجتهد في الحكم عليهم . وحسبنا اننا نحاول هنا تقديم صورة للايمان الصحيح في الاسلام حسب المقاييس الموجودة في القرآن والحديث . وهي مقاييس ضبطها الوحي . فأصل الايمان اذن هو السماع او قل هي العلاقة الموجودة بين الارض والسماء والمتمثلة في الوحي . فلو لا الوحي ما كان ايمان بالله لأن الرسول نفسه وهو الذي يعيش تجارب خاصة لا يعيشها غيره لا يهتدي بامكانياته وحدها إلى التعرف على وجود الله الخالق . « وعلمتك ما لم تكن تعلم » . فلولا الوحي لبقي الانسان في ضلال مستمر . « ووجدك ضالا فهدى » . ولولا الوحي لما عرف الانسان حقّا من باطل ولا فرّق بين مخلوق وخالق . فمصدر النور هو الخالق الذي يهدي من يشاء ارساله لقومه يخرجهم من الظلمات إلى النور . وليس هناك مصدر آخر لمعرفة الحق وفهم اسرار الكون وغاية الخلق . ولو كان في استطاعة كل انسان ان يعرف الحق بمفرده أو في مجتمعه ما ظهرت رسل . والتاريخ يدل على انه من المستحيل ان يتمكّن الانسان وحده من تجاوز الطبيعة إلى فكرة الاله مجرّد خالق . فاكتشاف هذا الخالق المجرّد مرتبط بنداء ، بهداية ، بوحي . « اقرأ باسم ربّك » ، « استمع لما يوحي » . والتاريخ يدل كذلك على انه من المستحيل ان يهتدي الانسان وحده إلى مباديء الحق والخير والعدل والمحبة ما لم يتعلم ذلك . فهو بطبعه ظالم ، يخضع كما تخضع كل مظاهر الطبيعة إلى قانون الغاب ، ويعيشه ما لم يؤمن ايمانا صادقا . وكل عملية ترمي إلى فصل المباديء عن اصلها الديني تعتبر تنكرا لحقائق التاريخ التي تثبت ان الايمان بالله في اصله ، كان حدثا جديدا ارتبط بالوحي رغم قدمه .

فالايمان قديم قدم الدين ، قدم الخلق الفطرة « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » (الروم 30) لكنه جديد متجدّد بتجدّد الرسالة التي تعلّم الناس وتذكرهم في الوقت نفسه . الايمان قديم لان الله عندما خلق آدم احسن خلقه ، علّمه الاسماء كلها ، وأخذ من ذريته الميثاق وأشهدهم على انفسهم « ألست بربكم ؟ قالوا بلى » . وبذلك يكون الايمان او امكانيته على الأقلّ متوفّرا في كل الناس منذ خلق آدم . لكن هبوط آدم إلى الارض بعد ان غره الشيطان فأكل من الشجرة ، جعله ينسى خالقه والميثاق ، ويفقد الصلة المباشرة بصدر النور والمعرفة . فكان الوحي صلة غير مباشرة تربط بين الله وعباده ، وكانت الرسل تذكر وتطهّر النفوس لتعيد لها صفاءها فترجع إلى الحق .

وهو جديد من ناحية اخرى لانه لولا الوحي لاستمرّ الانسان في ضلاله وغفلته . ولولا الايمان لبقي ميتا يعبد الاموات والحجارة . « أفمن كان ميّتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ؟ » (الانعام 121) . فالايمان يغيّر صاحبه تغييرا جذريّا وهو أشبه شيء بولادة جديدة وخلق جديد .

ألم يكن عمر بن الخطاب من أكبر اعداء محمد وأشدهم مقاومة له ورغبة في قتله ؟ فلما دخل الايمان قلبه ورجع إليه رشده أصبح من أكبر انصاره وأعظم خلفائه ؟ ثم ألم يكن خالد بن الوليد سيف المشركين يقطع رقاب المسلمين في غزوة احد ووقعة الأحزاب ، ويتصدى للنبي في كل فرصة حتى انه كاد يغير عليه في سنة الجديبة عندما كان يصلي بأصحابه صلاة الخوف في الطريق إلى مكة ؟ فما آمن اصبح سيف الله المسلول لا يخشى موتا ولا يعرف خوفا ولا ضعفا وهو يجاهد في سبيل الله . ولم يكن هذا الايمان ناتجا عن ضعف أو خوف أو طمع بل كان انتصار الحق على الباطل ، والخير على الشر والعدل على الظلم والانصاف على التحير مثلما يظهر ذلك جليّا في تجربة عمر الذي خرج يوما متوشحا بسيفه يريد رسول الله صلعم ورهطا من أصحابه ،

فلما علم باسلام اخته وهو في الطريق قصد بيتها يريد البطش بها ، فلما اطلع على الصحيفة التي كانت تقرأها آمن وكان في عنفوان قوته وعظمته .

وليس كايمان القوى شاهدا على قيمة الايمان . فقد يكون الايمان لطمع أو لضعف أو لحاجة . قد يكون استسلاما وضرورة فلا تتجاوز قيمته الغرض المطلوب منه ، ولا يتجاوز معناه دوافعه ، لكنه في تجربة القويّ الحرّ يعتبر انتصارا للحق على الباطل ، واختيارا والتزاما ، وتلك اعلى درجات الايمان .

وقد يكون الايمان وراثة وتقليدا لا أثر للذهن والعقل فيه ، فيكون ككل تقليد آلي ، عامل ضعف وفقر وجمود للشخصية ، وتعصبا . لا نضج فيه ولا رشد ، يرفض كلّ ما سواه دون فهم ولا وعي ولا بحث . ويكون استقرارا يحرم صاحبه لذة الحيرة والبحث والتعمّق في معرفة الله وحبّه . وهذه الحيرة يمتاز بها المؤمنون الصادقون وحتى الانبياء والرسل . « واذا قال إبراهيم رب ارني كيف تحييي الموتى ؟ قال أو لم تؤمن ؟ قل بلى ولكن ليطمئن قلبي » .

فابراهيم الذي يعتبر بحق ، في كل الاديان السماوية المثل الأعلى في الايمان كان يريد مزيدا من المعرفة ليزداد اطمئنانا وايمانا . فالايمان شعور مركزه القلب يضاء بنور العقل ما نبض القلب . وهو في أعلى مستوياته حبّ ووجد وعشق لكنه دائما يقين وتحيّر . فكلما ازداد المؤمن يقينا ازداد تحيّرا ، وكلما ازداد تحيرا ازداد يقينا . وما ابعد الايمان الصحيح عن رضى المغفلين واستسلام البسطاء .

والايمان يزداد وينقص . فهو ينقص عند من آمن لشيء تحصل عليه ، أو لخوف زال ، وهو ينقص عند من آمن نفاقا وحيلة بالقول لا بالقلب . وقد يزول الايمان تماما لثورة حصلت ، أو بلاء نزل ، فينسى الله أو يظن به السوء . الايمان ينقص ويضعف لسوء فهم أو لجهل . فظاهرة ضعف الايمان

من خصائص عصر الانحطاط الذي ما زلنا نخضع لتأثيره حتى اليوم . ذلك أن المسلمين خلطوا وقتها بين المفاهيم الصحيحة للاسلام والخرافات والاوهام بحيث لم يعد من السهل التمييز بين الحق والباطل وضاع الحق . وما أسهل وما أكثر ما يضيع الحق . الايمان يزداد ويقوى عند أهل الطلب والعلم الذين تتسع آفاقهم فيزداد دون خشية له وتواضعا وتقربا إليه . وهو يزداد ويقوى عند الذين لا يكتفون في الايمان بالتصديق بالقلب والاقرار باللسان بل يعملون بكل جوارحهم ويعيشون ايمانهم في العبادة والعلاقات البشرية . فصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر يحافظ عليها ، وصوم يؤدي في الحرّ والبرد ، وزكاة تؤخذ من حلال المال والكسب بعرق الجبين ، وحج إلى بيت الله شوقا وموعظة . وكلها ترمي إلى تطهير النفس باستمرار مما يعلق بها من الغرور والتكبر وتنبيه القلب إلى مصدر النور والحياة بذكر الله ، وتمكين العقل من التدبير والتذكّر في كل ساعة بل في كل لحظة من حياة المؤمنين الذين يعيشون ايمانهم مع ما في ذلك من صعوبة .

3 – الإيمان والإسلام

اذا كان الايمان لغة يذكرنا بالامن والامانة فان الاسلام يذكرنا بالسلم والسلام . وفيه معنى الاخلاص من قولهم سلم الشيء لفلان أي خلص له (لسان العرب) فيكون معنى الاسلام لغة اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى . أما من الناحية الدينية فيظهر بالاعتماد على القرآن أن الاسلام ليس الدين الذي رضيه محمد لقومه فحسب بل هو دين الله « ان الدين عند الله الاسلام » فابراهيم هو أول من اطلق هذا الاسم على المؤمنين « هو سماكم المسلمين من قبل » وهو الذي أوصى ذريته بان لا يموتوا الا وهم مسلمون . وهذا يؤكد مرة اخرى ان جوهر الاديان السماوية واحد لأن اصلها واحد وهو الله . فتاريخ الاديان يبيّن ان النصوص المقدّمة يكمل ويفسّر بعضها بعضا . وكل رسول جديد يؤكد ما جاء في النصوص السابقة من حقائق ثابتة كالتوحيد والخلق

والبعث ، ويصلح ما أساء المؤمنون فهمه وتأويله ، ويحذف ما أضيف من الخرافات التي ليست من الدين في شيء وليست من الاسلام في شيء . أما الجزئيات فهي تتأثر وتتكيّف بواقع القوم الذي يظهر فيه الرسول . وبذلك يأخذ كل دين طابعا خاصا يميّزه عن غيره من الاديان ، فيظن اصحابه ان دينهم يختلف تماما عن الاديان الاخرى ، وانه هو الحق وما سواه باطل . ويتعلقون خاصّة بتلك الجزئيات المميزة ، ويتعصبون لها وهي ثانوية وبالنسبة للجوهر الواحد الذي لا يتغير فتنتج عن ذلك الخصومات التي تصبح سببا من أسباب الحروب بين الشعوب والامم ، وتسيل الدماء وتزهق الارواح ، وكل يقرأ صحفا ويعتقد انه على حق ويرفض الحوار . « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فان تولّوا فقولوا أشهدوا بأنا مسلمون » .

فمحمد أكد التوحيد ، ودعا إلى الحوار ومقابلة النصوص ببعضها ، واصلاح الافكار الخاطئة والمعتقدات الباطلة كغلق باب الرسل « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان » ، والتثليث عند الذين يقولون « ان الله ثالث ثلاثة » والحق انه « ما من الاه الا الاه واحد » وعبادة الاصنام التي لا تنفع ولا تسمع ، والتقليد الاعمى الذي لا أثر للعقل فيه ، « واذا قيل لهم تعالوا إلى ما زال الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون ؟ » .

لكن طريقة العبادة والتقرب إلى الله تختلف في الدين المحمدي عن الطرق الاخرى نظرا لظروف الحياة وقتها خاصة . وان الدين لم يكن مجرّد أفكار وعواطف ، بل كان نظاما كاملا شاملا لكل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية . وكانت طريقة تغييره للتقاليد والعادات الموروثة إنسانية ثورية . وقد اثبت تطبيق ذلك النظام قيمته ونجدته عند انتشار الاسلام في الامم المختلفة بجمع كلمتها للتوحيد والعدل « ان أكرمكم عند الله اتقاكم » .

والاسلام المفهوم الذي تحدثنا عنه يشمل الايمان . فالايمان تصديق خاصة . والاشلام تصديق وعبادة ، وفي أحسن الحالات لا نجد فرقا بينهما . أما الحالات الشاذة فلا حصر لها . فقد يكون الاسلام استسلاما ، أو تقليدا أعمى لا أثر للايمان فيه فلا تكون له قيمة تذكر . وقد لا يصحب الايمان تطبيق فيكون مجرّد عاطفة لا تتجسم في عمل ، وهذه الحالات الشاذة تكثر في المجتمعات الضالة المريضة ، وتتميّز بها الشخصيات المحطمة .

أما المسلم الحقيقي فيعيش ايمانه في كل حركة من حركاته خاصة وانه اكراه في الدين . فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر .

4 — الكفار

رفض الاسلام أهل الهوى ، وأهل التقليد .

1 — فأهل الهوى هم عبيد الشهوات واللذات يتبعون ما تهوى الانفس وما تشتهي دون تحكيم لعقل أو اعتبار لقيم أو خوف من الله . فكان الاهم هواهم « ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ » (القصص 50) . فهؤلاء لا يعتبرون من صالحهم ان يسلموا لان ذلك يحرمهم ما يبيحون لانفسهم من شهوات ولذات لا يستطيعون الاستغناء عنها اذ ماتت عزائمهم وختم على قلوبهم وعميت بصائرهم . كانوا يقولون بحرية الرأي المطلقة ، وحرية العمل المطلقة ، ويعتبرون أنفسهم أحرارا وهم في الحقيقة عبيد الجسد والنفس والعرض لم يذوقوا لذة تغيير ما بالنفس والترفع عمّا لا يحل ولم يعرفوا الايمان ، واتبعوا الشيطان فضلّهم وغرّهم وحرمهم التمتّع باعلى درجات انسانيتهم ثم سخر منهم « وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم » (ابراهيم 21) . وباستجابتهم للشيطان آمنوا بالباطل وكفروا بالله فتكبروا عن آيات ربّهم ووجدوا تعلات

لكفرهم وتكذيبهم من ذلك انهم استغربوا ان بعث الله بشرا رسولا وقالوا « لن نؤمن بك حتى نرى الله جهرة » . لكن الله يعلم ما في نفوسهم فما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله « ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم » ، وكلهم سيؤتي كتابه بشماله ويصلى الجحيم لأنه « كان لا يؤمن بالله العظيم » (الحاقة 22) .

ان سبب كفر هؤلاء وتكذيبهم الاصلي هو الهوى . وكل الاسباب الاخرى التي بحثوا عنها لتبرير موقفهم ليست في الحقيقة سوى تعلّة ومهرب وتغطية للسبب العميق . واذا كان الايمان الناتج عن طمع أو خوف لا قيمة له فان الكفر الذي يكون لخمر تشرب ، أو امرأة تنكح ، او مال يسرق لا تتجاوز قيمته بالنسبة للباحث قيمة السكر واللذة والمال المسروق ، ولا يمكن ان نقف عنده طويلا .

أما التجربة المؤلمة التي تستحقّ ان نقف عندها ساعة فهي تجربة الكافر الصادق ، ذلك الذي فكّر وأطال التفكير وتدبّر وأطال التدبّر ، وتذكر وأطال التذكّر ، لكنه لم يؤمن بالله لانه لم يقتنع . قد يقال انه لا يريد ان يقتنع ، ولا يريد أن يؤمن بالله ، فلا فائدة في الالحاح مثلما أكّد ذلك القرآن : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟ » (يونس 95) . والحق ان هؤلاء الكفار هم دائما يؤمنون بشيء أو أشياء كالعقل والفن والقوة وغيرها من صغار الآلهة .

فالايمان كعاطفة موجود دائما لكن المحتوى يختلف من شخص إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى وبذلك تتعدد الآلهة وتتعدد الاديان فيصبح لكلّ الاه ولكل دين . وقد يتغير محتوى الايمان في حياة الفرد عدة مرات باختلاف الظروف .

ولعل نيتشه هو أكبر الملحدين الذين نصبوا العداء للدين وقاوموه كأعنف ما تكون المقاومة . لكن قلب نيتشه لم يخل من الايمان ، الايمان بالقوة ، بالانسان الاعلى . فكانت فلسفته نوعا من الدين وان كان دينه قلبا للاديان

رأسا على عقب . وكان ذلك منه التزاما حرّا ناتجا عن تفكير ووعي . لكن تجربته الصادقة المؤلمة تدل على ان الانسان في حاجة إلى الايمان دائما ، فان حاول عقله تحطيم الاديان والمعتقدات في جوهرها واصولها بني عقله بدافع تلك الذرة من الايمان الموروثة دينا جديدا ، أو فلسفة جديدة تكون دينية في لهجتها وأسلوبها واطارها ودوافعها وان لم تكن دينية في محتواها . الم يسمِّ نيتشه نفسه المسيح في آخر حياته ؟ فأثبت بذلك انه كان عدو المسيح وصديقه في الوقت نفسه ؟ الم يحطم نيتشه القيم الاخلاقية الدينية في كل كتبه ، ثم عاد إليها في حديثه عن الانسان الاعلى فاثبت بذلك تمزقه ، وعدم استطاعته التنكر بصفة مطلقة لما في الانسان من استعداد للخير ، وامكانية تجاوز الأرض ؟ ثم الم يفقد نيتشه رشده لتجاوز كل الحدود المعقولة فأثبت بذلك اخلاصه وصدقه في الحاده وكفره من جهة ، وحاجة الانسان دائما إلى حدود وقوانين لعلّ احسنها والطفها هي تلك التي نجدها في الاسلام في معناه الذي حاولنا شرحه ؟

حاول نيتشه ان يثبت وجوده في الكفر المطلق ففشل .

وحاول محمد ان يثبت وجوده في الايمان المطلق فنجح واثبت هذا الوجود كأحسن ما يكون الاثبات لأنه لم يكن ليسجد لغير الله فقهر ابا جهل وكل طاغية متجبّر واسلم امامه عمرو حمزة وخالد وغيرهم من عظماء قومه وغير قومه . وقاتل الكفار ، وقاتلوا معه الكفار بأمر من الله (الحج 39) وفي سبيل الايمان بالله « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا الاه الا الله » .

2 — المقلدون

وهم نوعان أهل الكتاب وعبدة الاصنام .

أ — أهل الكتاب

أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى والصابين وغيرهم فرفضوا الاسلام لا لانهم لا يؤمنون بالله بل لأنهم كانوا يعتقدون أن دينهم هو الحق ،

وانه لا يمكن حسب ما فهمـوا من النصوص المقدسة ان يأتي رسول
بعد رسولهم . واتهمـوا محمدا بأنه تبنى ما سمع من علمائهم ثم ادعى انه ر
جديد . ورفضوا الاسلام كذلك لأنه اصلح ما افسدوا من المعتقدات
إلى الاخطاء ، وحرّم بعض ما أحل لهم ، وأحلّ بعض ما حرّم عليهم ا
لظروف المجتمع العربي ومصلحة الانسان بصفة عامة ، وغيّر بعض
العبادة وأساليب التقوى لكن الجوهر لم يتغيّر منه شيء لأن أصل ا!
واحد وهدفها واحد . وكان من المفروض أن تكون هذه الوحدة في ا
والهدف عامل تقريب للشعـوب وتعارف وتحابب في الله « ان اكرمكم
الله اتقاكم » . لكن الانسان في خسر الا من هدى الله . فأصبحت ا!
عامل تفرقة وحروب ولم يتحقق بعد ما يجب من حوار دعا إليه محمد
قرون « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد ا
ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا اربابا من دون الله » (آل عمران 64) ا
قابلوا الكلمة الطيبة بضدّها ، ولبسوا الحق بالباطل ، وكتموا الحق
يعلمـون ، وحرّفوا الكلم عن مواضعه ، ونسوا حظّا مما ذكروا به ، و
رسلهم وأديانهم « الا قليلا منهم » (المائدة 13) وعارضوا كل رسالة لا تد
واهواءهم وتقاليدهم ، وكذّبوا وعذّبوا وقتلوا تقتيلا (آل عمران 1
فصلب اليهود المسيح ، وقاتلوا جميعا محمدا وأصحابه بينما كان يد
لتحكيم ما انزل الله إليهم » « لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والا
وما انزل إليكم من ربّكم » (المائدة 68) لكنها « الغطرسة والمنفعة وا
وضيق الافق والجبن » (العقاد اسلام أبـي بكر ص 294 . العبقريات) ؛
دون الاعتراف بالحق ، وليس الاعتراف بالحق سهـلا .

وكان الاسلام ارفع من كل ذلك واسمـى . وكان محمد ارحم
من انفسهم يعتبر الايمان بالله واليوم الاخر والعمل الصالح أهم شيء .
الذين آمنوا والذين هادوا والصابين والنصارى من آمن بالله واليوم الآ
وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحز

(الحج 16) . وليس ادل من هذا على تسامح الاسلام وضمانه حرية الايمان والاعتقـاد .

ب ـ عبـدة الاصنـام

أما هؤلاء فكانوا رغم شجاعتهم وقوتهم من البساطة والسذاجة بحيث انهم كانوا يعبدون حجارة لا تسمع ، ويعتقدون انها ا لهة أو أنها « تقربهم إلى الله زلفى » ورفضوا الاسلام تقليدا لما وجدوا عليه آباءهم (البقرة 170) . وكان محمد يدعوهم لتحكيم العقل والتفكير ، ويعيد إليهم الثقة بأنفسهم ، وكرامتهم ، وانسانيتهم . « ما مثل خالد يجهل الاسلام وكانوا مقابل ذلك يؤذون اصحابه . لكن محمدا لم يغضب ولم يحقد ولم ينقطع أمله فيهم ، وجلب الكثيرون منهم بكلمة طيبة ، وأشارة لطيفة وصبر كبير ، وايمان لا مثيل له .

« قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت ، وانا أول المسلمين » (الانعام 161) .

وعبدة الاصنام هؤلاء يوجدون في كل عصر وان تغيّرت الاصنام والتماثيـل . ففي مجتمعنـا الاسلامـي المعاصـر يعبـد النـاس المـال والجـاه والمناصب ، ويخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقليل منهم يعبد الله ويخافـه .

الخاتمـــة

حاولنا في هذا البحث ضبط مفهوم الايمان في الاسلام باعتماد على نصوص قلّ ما تقرأ دون الدخول في التفاصيل التي تعرّضت لها المذاهـب والاتجاهات الفكرية الاسلامية المختلفة باطناب . والدخول في التفاصيـل والمناقشات قد يضيع قوة الايمان وحرارته وصدقه ويجعل منه موضوع جدال لا أكثر . وما احوجنا إلى الاحتفاظ بالايمان قوة روحية اولا وقبل كل شيء .

وليس العقل في حاجة إلى ان ندافع عنه من الايمان لأن الايمان الصحيح لم يكن في يوم من الايام عدوّ العقل والتفكير الحرّ . بل كان دائما محرّرا له ، معتمدا على قوّته . وهما في نهاية الأمر نور واحد (الغزالي معارج القدس ص. 59) .

ولا يتحمل الاسلام مسؤولية اخطاء بعض المسلمين . فقد كان مصدر قوة ، وما زال مصدر قوة . لكنها الكلمة الطيبة اذا لم تجد آذانا صاغية وقلوبا واعية وعقولا ناضجة لم تنتج خيرا . وهو الانسان يضعف ويقوى ، ويضل ويهتدي ، ويبني ويحطم ان أسلم حقا سلم الناس من يده ولسانه ، وان كفر لم يسلم منه أحد .

والحديث عن الايمان قديم قدم الايمان نفسه . وسيستمرّ ما دامت ذرّة الايمان في قلب كل انسان تعتبر الأمل في تغليب قوة الخير على قوى الشرّ .

واذا كان الايمان قوة روحية لا يشك في قيمتها وأساسا حضاريا لازما ، فلا يمكن أن نطلب منه أكثر مما يجب . كان المسلم الاول يحمل في قلبه ايمانا ، وفي يده سيفا فبنى وشيّد .

ثم ضعف ايماننا وفقد سيفنا فسخر منا الاجنبي واحتلنا . وتجاوزنا التاريخ فاتهمنا ديننا وشككنا في قيمة حضارتنا وفي أنفسنا شكا يصعب التخلص منه . ولا تستقيم حالنا الا اذا صدق منا الايمان وصنع السيف .

المـــراجـع

القـرآن الكريـــم

الصحيحـــان

العقــــاد . العبقريــات

طــه حسيـن . مرآة الاسلام دار المعارف بمصر ط 4

عبد الحليـم محمـود . الاسلام والايمان . دار الكتب الحديثة ط 4

هيكـل . محمـد

محمـد عبـده . العـروة الوثقـى

محمد المبارك . المجتمع الاسلامي المعاصر . دار الفكر ببيروت 1971 .

محمد عـلي أبـو ريـان . تاريخ الفكر الفلسفـي في الاسلام . دار المعارف المصرية 1973 .

أبو الاعـلى المودودي . نحن والحضارة الغربية . دار الفكر ببيروت 1970

Niltz She

L. Gardet. Introduction à la théologie musulmane Vrin 1970 second édition M.M. Anawati.

Mohamed Iqbal : Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam Trad. E. Meyervitch, liténairie d'Amérique et d'Orient 1955.

L'Encyclopérie de l'Islam. Article Ima'an de L. Gardet.

أسس النهــوض الاقتصــادي والاجتمــاعي
في نظريــة الاخــوان المسلمــين

بقلم : محمد شبيــل بن عبد الجليــل

كان احتكاك أوروبا بالعالم الاسلامـي في القرن الماضي احتكاك القـوي بالضعيف فقد كانت أوروبـا الناهضة في جل الميادين تتدخل في شؤون بعض البلاد الإسلامية وتزحف على بعض البلدان الأخرى فتحتلها الواحد بعد الاخر لإيجاد الأسواق لمصنوعاتها المتكاثرة وللسيطرة على موارد المواد والخامـات اللازمة لهذه الصناعة الناشئة . أما العالم الإسلامـي الذي جمد فيه الدين واستحال إلى مجرد أشكال وطقوس فقد كان منطويا على نفسه يعيش على هامش التاريخ وإن لم يزل أهله يتلون مثل هذه الآية « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (1) ويؤمنون بأنهم كذلك . فليس غريبا والحالة هذه أن يشهد العالم الإسلامـي شبه انتفاضة وحيرة مصدرهما هذه الصدمة التـي هزت نفوس المسلمين عندما غزاهم الأوروبيون في عقر دارهم فوجد المسلمون أنفسهم حيال أمم تقدمتهم شوطا بعيدا وصنعت وملكت من المعدات والآلات الحربية وغير الحربية ما لم يصنعوا فبهتوا ووقفوا مذهولين يتأملون فيما آل إليه أمرهم وما صاروا إليه من

(1) سورة آل عمران 110 .

هوان بعد عز . وفي هذه الظروف ظهرت الحركات الإصلاحية المختلفة التي كانت تهدف إلى محاولة تخليص المسلمين من هذا الغزو الأوروبي ولكن إذا كانت هذه الحركات متفقة في الغاية فإنها لم تكن متفقة تمام الاتفاق على الوسائل الكفيلة ببلوغها فبينما كانت الحركة السلفية تنادي بالرجوع إلى أصول الإسلام ورد الاعتبار إلى مبادئه وتوجيهاته مع اقتباس الصالح من نظم الغرب وعلومه كان بعض رجال الفكر المسلمين وعلى رأسهم المصري علي عبد الرازق (2) يدعون إلى الفكرة التي طبقها مصطفى كمال وهي فصل الدين عن الدولة مع أخذ الكثير من نظم أوروبا دون اعتبار ملاءمتها للإسلام أو عدم ملاءمتها له . ولم تمض إلا سنوات قلائل على قيام الجمهورية التركية حتى ظهرت في مصر حركة جديدة كان لها من التأثير في البلاد المصرية وخارجها ما سوغ لبعض المؤلفين أن ينعتها بأنها « كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث » (3) هذه الحركة هي حركة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنا سنة 1928 وما كادت تظهر بمصر حتى انضم إليها من الناس طبقات مختلفة فغدت إحدى تلك الحركات السياسية والدينية التي لم يسع الحكومة المصرية أن تتجاهلها لما لها من أهمية وأثر في نفوس الناس .

غير أن هذه الحركة لم تنل ما تستحق من اهتمام الدارسين فأكثر ما كتب عنها منحاز لها انحيازا يقوى ويضعف أو متحامل عليها قليلا أو كثيرا وأما ما كتب عنها من الدراسات الموضوعية فقليل في بلادنا على الأقل لذلك لا أظننا نبتعد عن الصواب إذا قلنا إن محاولة التعريف بهذه الحركة أو ببعض جوانبها يمكن أن يعتبر مساهمة في جلاء بعض الغموض عن هذا الموضوع الذي معلوماتنا عنه غير وافية بالحاجة وفي هذا الإطار رأينا أنه يمكن إدراج محاولتنا هذه للتعريف « بأسس النهوض الاقتصادي والاجتماعي في نظرية

(2) راجع كتابه « الاسلام وأصول الحكم » طبعات مختلفة .
(3) إسحاق موسى الحسيني : « الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية » وقد أطلعنا عليه عرضا منذ بضع سنين ولم نتمكن من الاطلاع عليه ونحن نعد هذا البحث .

الإخوان المسلميـن » ولا يخفى علينا ما في القيام بمثل هذا العمل من صعوبـات يرجع بعضها إلى أن الإخوان المسلمين لم يقصروا نشاطهم وتـآليفهم على ميدان واحد فقد اهتموا بالناحيـة الدينية — وللدين عندهم مفهوم سنعرض لـه — ولكنهم لم يهملوا النواحي الأخرى كالنواحي الاقتصادية والاجتماعية والقانونية وغيرها ومن رجع إلى مؤلفاتهم العديدة وجد مصداق ذلك ومن هنا تـأتـي صعوبة أولى وهي صعوبة التمييز بين مختلف النواحي التي اهتموا بها وتصنيفها لأن الشؤون الاقتصادية والاجتماعية وغيرها كثيرا ما تتداخل بحيث يصعب عزل أحدها عن الآخر أو بحيث يصعب أن لا يقع الإنسان في التكرار والتكرار لا يلقى القبول الحسن في كثير من الحالات ويمكن أن تعزى الصعوبة كذلك إلى عدم توفر الدراسات الموضوعية بالقدر الكافي ويزيد في هذه الصعوبـة أن ما تناله أيدينا من مؤلفاتهم غير كاف ولكننا عمدنا رغم ذلك إلى ما بين أيدينا من هذه المؤلفات وحاولنا أن نستخرج منها ما يرونه أساسا للنهوض الاقتصادي والاجتماعي في بلاد متخلفة أو في طريق النمو مثل كثير من البلدان الإسلامية كما رأينا أن نستفيد من كتب أخرى لغيرهم إذا كانوا راضين عنها ومنهـا بعض مؤلفات أبـي الأعلى المودودي فقد أحال محمد قطب في « جاهلية القرن العشرين » على كتاب « نظرية الإسلام السياسية » ثم قال « أما البحث التفصيلي في المفاهيم السياسية والاقتصادية والإجتماعية والأخلاقية والفنية ... الخ فمجاله كتب مستقلة في كل باب ... كتب متخصصة يتقدم بها مختصون وبعـض هذه الكتب موجود بالفعل والباب مفتوح للمزيد » ويقول في ذيل الصفحـة التي ورد فيها الكلام المذكور « للمودودي ثلاثة بحوث رئيسية في الموضوع : « أسس الاقتصاد الإسلامي » و« الربا » و« ملكية الأرض في الإسلام » (4) فظاهر من ثنائهم على مثل هذه الكتب أن الاراء التي عبر عنها المودودي تطابق آراءهم أولا تبعد عنها وقد يكون لنا أن نستنتج من هذا أن اراء الإخـوان المسلمين تطابق آراء الجماعة الإسلامية التـي من رجالها المودودي مطابقة إن لم تكن تامة فهـي جزئيـة .

---

(4) محمد قطب : جاهلية القرن العشرين ص 270 .

ولعل أهم أسس النهوض عندهم أنهم يرفضون أن يكون الدين مجرد صلة بين العبد وربه وأن لا يكون له دخل في حياة الناس ويرون أن هذا المفهوم ـ أي فهم الدين على هذا النحو ـ مستورد من أوروبا وأنه نشأ هناك في ظروف خاصة . ذلك أن المسيحية وهي دين زهد وترفع عن الدنيا عبرت البحار من الشرق إلى أوروبا فوجدت قوما لا تسمح لهم ظروفهم الصعبة وطبيعة بلادهم القاسية الشحيحة باتباع تعاليمها اتباعا كاملا والامتثال لها ولكن ظروفا كثيرة شاءت أن يعتنقوا هذه الديانة فاعتنقوها وفهموا منها أنها صلة بين العبد وربه وأن مكانها القلب وأعماق الوجدان واستظلوا بالدين والكنيسة التي صار لها مصالح دنيوية تدافع عنها وتحارب الملوك من أجلها وتستبد على الدهماء كما يستبد الملوك ثم وقع بينها وبينهم شبه حلف لاستغلال العامة غير أن احتكاك الأوروبيين بالمسلمين انبعثت عنه النهضة العلمية والفكرية في أوروبا فاضطرت الكنيسة إلى الدخول في صراع مع العلماء ورجال الفكر . وكان العلماء يدافعون عن حرية الفكر والحقائق العلمية التي يؤدي إليها البحث بينما تدافع الكنيسة عن نظريات قديمة مخطئة وتضطهد العلماء أحيانا في سبيل هذه الخرافات وفي سبيل المحافظة على مصالحها وسلطانها على العامة فنشأت الجفوة بين النصرانية والعلم وانحاز الدهماء إلى العلماء فكانت أول انتصارات العلم يقابلها انحسار سلطان الكنيسة عن الناس حتى إذا ظهرت الداروينية ونظريات أخرى تمّ في أذهان الناس وأعمالهم الفصل بين الدين والحياة. هذه قصة إبعاد الدين من مجال الحياة والتأثير فيها والتخطيط لها في أوروبا كما يراها الإخوان المسلمون ، وقد أجمعوا على رفض هذه النظرة إلى الدين فمنهم من كانت لهجته في التعبير عن هذا الرفض شديدة مثل محمد قطب القائل « ذلك ظنهم بأن الدين علاقة بين العبد والرب ... لا شأن لها بواقع الحياة ! ظنهم بأن العقيدة تكون ما تكون ... في داخل القلب وفي أعماق الوجدان ... ثم يكون واقع الحياة مستقلا عن العقيدة يسير في طريقه بلا تأثر بذلك الشعور المكنون ! وهم من أوهام الجاهلية » (5) ومنهم من كانت لهجته في التعبير عن هذا الرفض أقل

(5) محمد قطب جاهلية القرن العشرين ص 64 .

حدة ولكنهم متفقون على نقطة وهي أنه إذا كان في تاريخ أوروبا وظروفها ما يبرر هذه النظرة إلى الدين وهذا الفهم فليس في تاريخ الإسلام ولا في الظروف التي صاحبت نشأته أو تطوره ما يبرر مثل هذه النظرة وإنما هذا فهم للدين دخيل على الإسلام جاءه مع الاستعمار الأوروبي بل هو في الحقيقة يمثل انحرافا باكر الإسلام منذ تولى الأمويون الخلافة وظل يسري في جسم المجتمع الإسلامي حتى بلغ غايته عندما «وجدت تلك الأفكار الغريبة – التي لم توجد قط في أي عصر من عصور الإسلام في رفعته أو هبوطه – الأفكار التي تقول ما للدين ونظام المجتمع ! ما للدين والاقتصاد ؟ ما للدين وعلاقات الفرد بالمجتمع والدولة ؟ ما للدين والسلوك العملي في واقع الحياة ؟ ما للدين والتقاليد ؟ ما للدين والملبس وخاصة ملابس المرأة ؟ ما للدين والصحافة والإذاعة وما للدين والواقع الذي يعيشه البشر على الأرض» (6) وقد كان ذلك في تحليلهم بدء الهزيمة النفسية وهي الهزيمة الحقيقية .

وإذا كان الكلام الذي نقلناه معبرا عن مدى رفضهم لاعتبار الدين مجرد صلة بين العبد وربه فإنه يمكن أن يوضح لنا مفهوم الدين ودوره عند هذه الجماعة فهو عندها شريعة أنزلها الله لتحكم في الأرض وتوجه ويُرجع إليها في تحديد علاقات الفرد بالمجتمع والدولة وفي تحديد سلوكه في واقع الحياة وبيان كل ما يجب أن يفعل ويترك والأديان في جوهرها واحدة وإن اختلفت في الظاهر والإسلام شريعة «صاغها الله بحيث تشمل كل دقائق حياتهم (أي الناس) وتسير مع كل نموهم و«تطورهم» حتى يرث الله الأرض ومن عليها» (7) .

ويترتب عن هذا الفهم للدين ودوره في الحياة نتائج لها أثرها في نظرتهم إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية وما ينبغي أن تكونا عليه ومن أهمها أن

(6) محمد قطب : هل نحن مسلمون ؟ ص 110 .
(7) محمد قطب جاهلية القرن العشرين ص 22 – 23 .

المجتمع الإسلامي مجتمع عالمي لا يعرف الحدود الجغرافية ومجتمع رباني أي إنه لا يقوم على نظم وضعية بل يقوم على عقيدة وشريعة يتلقاهما من الله وكل ما يقوم به المجتمع هو التلقي تلقي العقيدة والشريعة عن الله ثم العمل بهما وإذا كان هذا رأيهم في ما ينبغي أن يكون المجتمع الإسلامي وذاك فهمهم للدين ودوره فلا نستغرب منهم أن يذهبوا إلى أنه يجب أن يكون أساس النهضة دينيا فلا بد إذن أن يكون للنهوض الاقتصادي والاجتماعي أساس ديني وذلك لاعتقادهم أن الإنسان وإن أحاط علمه بكثير من الميادين ووقف على كثير من اسرار الكون العجيبة فإنه جاهل بنفسه وجاهل خاصة بما يصلحها من نظم وتشريعات ونحوها وإنما يعلم ذلك خالق هذا الإنسان والكون كله وهو الله فيجب إذن أن يخضع الإنسان للتوجيهات الإلاهية التي نزل بها الوحي كما يجب أن يطوع نشاطه وأوقاته ومواعيده للإسلام لا أن يطوع الإسلام لها وهكذا يستمدون كثيرا من نظرياتهم وآرائهم التي يعتبرونها أسسا للنهوض الاقتصادي والاجتماعي وشروطا له من القرآن والسنة وأعمال الصحابة ويتفق لهم أحيانا أن ألا يتقيدوا بحرفية السنة بل يحاولون الاستفادة من روح أحكامها ومقاصدها لاستنباط الأحكام الخاصة بعصرنا ومثال ذلك أن سيد قطب يروي عن النبي أنه قال « الناس شركاء في ثلاث : في الماء والكلإ والنار » ويرى أن هذه الأشياء الثلاثة ضرورية لإقامة حياة البشر في ذلك العهد وأن الضروريات تختلف من بيئة إلى بيئة ومن عصر إلى عصر ويخلص من ذلك إلى أننا لا نبتعد عن روح الإسلام إذا قلنا إن الحياة في عصرنا تقتضي أن يشترك الناس في مواد أخرى صارت ضرورية لإقامة حياتهم مثل البترول والمعادن .

وإذا لم يكن بد من الأساس الدّيني للنهوض الاقتصادي والاجتماعي فإن الأسس النفسية لا تقل أهمية عن الأساس الديني في نظرهم بل إنه من العسير أن نميزها عن الأسس الدينية وذلك نابع من دور الدين عندهم كما بينا آنفا فمما يعين الأمة على النهوض أن تطرد من نفسها اليأس وأن تمتلىء نفوسها

بالأمل وفي القرآن نهي عن اليأس وإمداد بالأمل نبه إليهما حسن البنا إذ قال « تحتاج الأمة الناهضة إلى الأمل الواسع الفسيح وقد أمد القرآن أممه بهذا الشعور بأسلوب يخلق من الأمة الميتة أمة كلها حياة وهمة وأمل وعزم وحسبك أنه يجعل من اليأس سبيلا إلى الكفر والقنوط من مظاهر الضلال » (8) كما يحتاج المجتمع الناهض إلى أساس نفسي آخر وهو اعتقاده أن دينه خير الأديان وأن أمته خير الأمم بمقتضى هذه الآية « كنتم خير أمة أخرجت للناس (1) » والواقع أن هذا الاعتزاز لا يحتاج إليه المسلمون وحدهم في نهضتهم ومسيرتهم نحو التقدم بل تحتاج إليه كل الأمم ولكن الفرق بين هذا المبدإ عند المسلمين وغيرهم حسب ما يذهب إليه حسن البنا هو أن اعتناق هذا المبدإ يدعو المسلمين إلى التسامي بشعورهم حتى يتصلوا بالله ويدعوهم إلى قيادة الإنسانية نحو الخير والهدى دون اعتبار للجنس ودون استجابة للعصبية الجنسية أو غيرها بينما تتخذ الأمم غير الإسلامية هذا المبدأ ذريعة للسيطرة على غيرها من الشعوب فيكون التنازع والحروب وينتج عن هذا الاعتزاز أي اعتزاز المسلم بالانتماء إلى الإسلام – رفض كل التصورات والفلسفات المخالفة للتصور الإسلامي وللفلسفة الإسلامية ويدعون كذلك إلى هجر الآداب الأجنبية والتاريخ الذي يدرس من وجهة نظر أجنبية ويقولون إنهم لا يرفضون هذه الدراسات والعلوم والفنون عن تعصب وانكماش ولكن لأن الفلسفة تفسير عقلي للكون والحياة ولأن الأدب تفسير شعوري لهما أما التاريخ الذي يدرس في مصر فهو صورة مما يدرس في أوروبا وهو ينطلق من أن أوروبا هي مركز العالم فتدريس الفلسفة والآداب والتاريخ يفسد الناشئة ويقضي على الشخصية الإسلامية إذا لم يكن من وجهة نظر إسلامية على أنه لا بأس بتدريس الفلسفة والآداب الأجنبية لمن اكتملت شخصيته ونضج فكره أي بعد أن يكون الطالب مضى شوطا بعيدا في الدراسة العليا ولا بأس كذلك بتدريس مختارات من الآداب الأجنبية

(8) حسن البنا ، نحو النور ص 12. ضمن الرسائل الثلاث بدون تارخ وبدون اسم من تولى الطبع والتوزيع

للناشئة على شرط أن تكون هذه المختارات غير مناقضة للاتجاه الإسلامي . ولكنهم لا يرون أن دعوتهم هذه انكماش ولا يدعون إلى رفض العلوم بل يجب على المسلمين أن يأخذوا العلوم التجريبية وقد لخص ذلك سيد قطب فقال « فأما العلوم التطبيقية بكافة أنواعها فيجب أن نتردّد في الانتفاع بها وبآثارها في الحياة المادية بغير قيد ولا شرط وبدون تردد ولا إبطاء وأما الفلسفة وهي التفسير الفكري للكون والحياة والأدب وهو التفسير الشعوري لهما والتاريخ وهو التفسير الواقعي لهما والتشريع وهو التفسير لعلاقات الأفراد والجماعات ... فيجب أن نحترس في الاستفادة منها كل الاحتراس » (9) ويضيفون إلى ما سبق أن الاسلام — قبل أن يشرع — بعث في نفوس معتنقيه الشعور بالتحرر الوجداني من كل شيء إلا من العبودية لله فهم لا يخافون غير الله ولا يرجون ثوابا ولا خيرا من غير الله كما يعتبرون أن أعمالهم وحياتهم لله وحده وبذلك يتحرر المسلم — حسب ما يرون — من سيطرة عدة عوامل يمكن أن تعوقه عن الخير وعن المساهمة في تكوين المجتمع الناهض فيجد نفسه راغبا في طاعة الله مجتهدا لذلك ويعمل على مراقبة ما يصدر عنه من عمل ويحاسب نفسه .

وقد أداهم اعتناقهم لهذه الاراء إلى رفض اعتبار الرأسمالية نظاما يساعد على النهوض الاقتصادي والاجتماعي فقد أجمعوا في مؤلفاتهم على عيب هذا النظام فالرأسمالية نظام نتج عنه عدد كبير من المصائب التي تتخبط فيها البشرية وهي تقوم على الربا وهم وإن كنا لا نعلم أنهم أفردوه بكتاب خاص فإنهم لا يخفون مناهضتهم له ويقرون ما جاء عنه في كتاب « الربا » لأبي الأعلى المودودي (10) زيادة على أن آراءهم في الربا منتشرة في عدد غير قليل من مؤلفاتهم وقد أسهبوا في بيان عيوبه وآثاره السيئة في الفرد والمجتمع فالربا من أبشع وسائل الاستغلال لأنه يبيح للمرابي أن يحصل على فائدة ماله دون أن

(9) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام ص 243 .

(10) أبو الاعلى المودودي : « الربا » تعريب محمد عاصم الحداد دار الفكر . بيروت بدون تاريخ .

يجهد نفسه أو يتعرض للربح والخسارة ويـُؤدي له هذه الفائدة المستدين الذي يكون رجلا محتاجا إلى ذلك المال لسد حاجته وحاجة عياله فيستغل المرابي حاجته تلك أو يكون صانعا أو تاجرا يستثمر ذلك المال المقترض ويستخدم خبرته ويبذل من جهده ووقته ما يبذل ثم يأتي هذا المرابي ليقاسمه الربح المضمون بدون أن يتحمل نصيبه من الخسارة إذا وقعت بحجة أنه قدم المال فيجد المستدين نفسه في مثل هذه الحالة مضطرا إلى توظيف المال المقترض بالربا في المشاريع المضمونة الربح ولا يكون الربح في مشروع من المشاريع أسهل منه في ما يفسد الأخلاق أخلاق الأفراد والجماعات وهكذا يساعد الربا على نشر الفواحش كما يساعد على تجمع الثروات الطائلة في أيدي فئة قليلة من الأغنياء المترفين وينشأ عن الترف عدد كبير من المساوىء الاجتماعية بل إن الترف يؤدي إلى انقراض الأمة فهو جريمة يعاقب عليها الله وهو القائل « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا (11) مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (12) يضاف إلى هذا أن المرابي لا يزال يجتهد في الحصول على أكبر فائدة فيرفع سعر هذه الفائدة ويجد أصحاب الصناعات والتجار أنفسهم مضطرين إلى الاستدانة منه وتسديد الفائدة من جيوب المستهلكين فترتفع الأسعار حتى يعجز المستهلكون عن استهلاك ما ينتج من المصنوعات وما يعرض من البضائع وحتى يزهد الصناع وأصحاب المشاريع في الاقتراض فيقل الإنتاج ويتعطل العمال وتضعف القدرة الشرائية وهكذا يكون النظام الربوي سبب الركود الاقتصادي والأزمات الاقتصادية الدورية ويستشهد بعض كتابهم على صحة ما يذهبون إليه في هذا الشأن بالدكتور شاخت وينسبون إليه أنه قال في محاضرة ألقاها في دمشق عام 1953 « إنه بعملية رياضية (غير متناهية) يتضح أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل جدا من المرابين ذلك أن الدائن المرابي يربح دائما في كل عملية بينما المدين معرض

(11) أمرنا بمعنى أكثرنا في رأي سيد قطب .
(12) الإسراء 16 .

للربح والخسارة ومن ثم فإن المال كله في النهاية لابد ـ بالحساب الرياضي ـ أن يعبر إلى الذي يربح دائما » (13) وإذا كان الربا يساعد على نشر الفقر والخصاصة بين سواد الناس ويساعد على إتراف أقلية فإنه يركز السلطة الحقيقية في يد هذه الأقلية التي تملك المال فيمكنها من السيطرة على عدد من المرافق الهامة مثل التوجيه ووسائل الاعلام ونحوها كما ينشيء بين المرابين والمستدينين منهم علاقات قائمة على الأثرة والجشع من جانب المرابين والبغضاء والمشاكسة من جانب المستدينين ومن أبلغ ما يدل على رأيهم في الفائدة الربوية قول سيد قطب فيها « هذا الجزء الفائض يستمتع به صاحب المال وهو لم يعمل شيئا سوى أنه صاحب مال ! إنه العرق والدم يلغ فيهما بشراهة ويمتصهما في نهم وهو قاعد والإسلام الذي يقدس العمل ويجعله السبب الأساسي للملك والربح لا يسيغ أن يفيد المال وهو قاعد ولا أن يلد المال وهو قاعد إنما يلد المالَ الجهد وإلا فهو حرام » (14) وهذه في نظرهم بعض حكم تحريم القرآن للربا ومن الممكن عندهم أن يقوم النظام الاقتصادي والاجتماعي لا على الربا الذي هو « استرداد للدين ومعه زيادة حرام مقتطعة من جهد المدين أو من لحمه » (15) بل على التراحم والتعاون والصدقة .

ولكن هذه التأملات النظرية تصطدم بالواقع وهو تبعية اقتصاديات المسلمين لأنظمة تتخذ النظام الربوي أساسا لمعاملاتها واقتصادياتها فماذا على المسلمين أن يفعلوا في مثل هذه الحالة ؟ هل ينزوون ويتركون الحياة تسير وتتطور من حولهم وهم لاهون عنها لا يسهمون فيها ولا في تطويرها أم يقبلون هذه النظم بما فيها من خير وشر ؟ ام يبحثون عن حل آخر ؟ كأني بالإخوان المسلمين يعودون في هذه النقطة إلى المبدإ الاسلامي المعروف وهو أن « الضرورات تبيح المحظورات » فلا يرون بأسا في التعامل بالربا ما دامت ظروف المسلمين

---

(13) سيد قطب تفسير آيات الربا ص 14 — 15 .

(14) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام ص 120—121 .

(15) سيد قطب تفسير آيات الربا ص 6 .

تضطرهم إلى ذلك اضطرارا مذلا وهذا ما يبدو أن محمد قطب قصده إذ قال في كتابه شبهات حول الإسلام « إن الربا ضرورة مذلة بالنسبة إلينا اليوم لأن اقتصادياتنا ما زالت معتمدة على العون الخارجي ولكن الخضوع لهذه الضرورة حتى تنتهي شيء والتطور المزعوم (16) شيء آخر وفي اليوم الذي تستقل فيه اقتصادياتنا في العالم الإسلامي بأجمعه وتستطيع الوقوف على قدميها ... وتكون علاقتنا مع العالم على أساس التبادل الحر لا على أساس الخضوع ... في ذلك اليوم نقيم اقتصادياتنا على قواعد الإسلام ونحرم الربا فنكون بالنسبة للعالم كله تقدميين متطورين آخذين بأحدث الأوضاع الاقتصادية في العالم الحديث » (17) ولكن السؤال الذي يتردد في النفس هو كيف الخلاص من هذه الضرورة ؟

ومن عيوب الرأسمالية عندهم أنها تبيح الاحتكار احتكار ضروريات المعاش وتقوم على الأثرة الفردية وتقدم مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة بل لا تبالي أن يلحق الجماعة الضرر والأضرار إذا كان في ذلك تحقيق لمصلحة الفرد وهذا يؤدي — كما يؤدي الربا الذي هو مظهر من مظاهر الفردية — إلى تجمع الأموال في أيدي القليل من الناس بينما يكون سوادهم عمالا يكدحون ولا يكادون يملكون أكثر من الكفاف فيتملق الفقراء ذوي الترف وقد يؤدي بهم الفقر إلى النزول عن كرامتهم وأعراضهم فالمجتمع الرأسمالي لا يعرف الأخلاق — بمعناها الإسلامي — أو يعرفها ولا يقيم لها وزنا وهذا عيب آخر من عيوب النظام الرأسمالي عندهم . وهكذا تفسد كل التصورات والقيم في المجتمع الرأسمالي فيؤدي هذا الانحراف إلى اختلال في توازن الفرد والمجتمع اختلالا يرونه مجسما فيما يتخبط فيه الغرب من المشاكل وقد أطنبوا في الحديث عنها في مثل هذين الكتابين : « جاهلية القرن العشرين » لمحمد

(16) يقصد بالتطور المزعوم ما يعتقده بعض المسلمين من أن روح الاسلام يمكن أن تبيح الربا وأن الربا المحرم في القرآن إنما هو الربا الفاحش .

(17) محمد قطب شبهات حول الاسلام ص 174 .

قطب و« الإسلام ومشكلات الحضارة » لسيد قطب ونكتفي بالإشارة إلى اعتقادهم أن هذه المشاكل عمت كل شأن من شؤون المجتمع .

على أن إجماعهم على أن الرأسمالية تمثل انحرافا عن الفطرة البشرية عوقب عليه الإنسان لا يعني أنهم يعتنقون الشيوعية أو يميلون إليها بل إن عداءهم للشيوعية على قدر عدائهم للرأسمالية إن لم يكن أشد لأن الشيوعية قائمة على الإلحاد فهي من هذه الناحية آخر ما وصل إليه الصراع بين الدين والفكر والعقل الإنسانيين في أوروبا النصرانية ومما ينتج عن ارتكاز الشيوعية على الإلحاد أنها لا تقيم وزنا لحاجات الإنسان الروحية ولا للقيم غير المادية بل تعتبر أن الغاية من كد الإنسان وسعيه ومن حياته إنما هي سد حاجاته المادية وسيطرة طبقة من الطبقات على غيرها فهي تحيل الإنسان إلى مجموعة من المطالب والرغبات المادية هي التي توجه نشاطه ومشاعره وإحساساته وفلسفته وآدابه وفنونه .

ويرون أن من عيوب الشيوعية قيامها على استقراء تاريخ المجتمعات الأوروبية وتطورها الاقتصادي والسياسي والأخلاقي والديني وينسبون إلى كارل ماركس الإقرار بأنه لم يدرس المجتمعات الإسلامية وهذا يجعل النتائج التي وصل إليها التحليل الماركسي ناقصة أو مخطئة لأنها انطلقت من تحليل غير شامل للمجتمعات الإنسانية ومن ثم لا يعترف الإخوان المسلمون بصحة هذه النتائج ولا يعترفون خاصة بما يسميه الماركسيون حتميات التطور البشري كحتمية صراع الطبقات وحتمية الاستعمار وغيرهما .

ويعيبون على الشيوعية أنها تغالي في تغليب الجماعة على الفرد فهي بقيامها على الإلحاد منحرفة وهي منحرفة أيضا بل متطرفة في الانحراف بإيثارها الجماعة على الفرد بل بتذويبها الفرد في الجماعة كما تطرفت الرأسمالية في تقديم مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة والواقع أن الجماعة التي يقول الماركسيون إنها تملك وسائل الإنتاج لا تعدو أن تكون مجموعة من العمال في خدمة الدولة

صاحبة رأس المال فلا يتحقق للفرد في كلا النظامين – الرأسمالي والشيوعي – ما يصبو إليه كمالا يتحقق للجماعة ما تأمل من عيش كريم ذلك أن الشيوعية إذا وفرت للفرد لقمة العيش والملبس فإنها أحالته آلة وأخضعته للاستبداد الذي يقضي على شخصيته وينزل به إلى مرتبة الحيوان كما تحول بينه وبين الاستجابة لفطرته هذه الفطرة التي يميل الإنسان بمقتضاها إلى الملكية الفردية ومع هذا لا تحقق الشيوعية المساواة بين الأفراد وهكذا لا يوجد مبرر لإلغاء الملكية الفردية ولا يحقق هذا الإلغاء للمجتمع ما توقعت الشيوعية أن يتحقق ويستدلون على عدم ملاءمة الشيوعية لفطرة الإنسان باضطرار روسيا أخيرا إلى « إباحة نوع من الملكية الفردية » (18) .

ولم يمنعهم اعتقادهم أن الشيوعية والرأسمالية تمثلان انحرافا عن الفطرة البشرية من الاعتراف بوجود شبه ما بين الإسلام وكل من هذين المذهبين كاتفاق الإسلام والرأسمالية في إباحة الملكية الفردية وسعي الإسلام والشيوعية للتقريب بين الفوارق الطبقية مع مغالاة الشيوعية في ذلك حتى تصل إلى إلغاء الملكية الفردية . ولكن بين الإسلام وكل من هذين النظامين فروقا وخلافات جوهرية لعل أهمها أنهما من وضع البشر والإسلام منزل من الله ووجود هذه الفروق هو بلا شك مصدر معاداتهم للشيوعية والرأسمالية وتهجمهم عليهما .

أما الإسلام فهو في رأيهم نظام التوازن في كل شيء ونظرته إلى الإنسان وتشريعه يقومان على ضمان هذا التوازن فليس الإنسان في نظر الإسلام كائنا نورانيا حتى يطالب بالسمو التام على المادة والترفع عما في الدنيا من متع وبلوغ الغاية في التطهر الروحي ولكنه ليس كائنا حيوانيا يلبي داعي شهواته العارمة ويطلق لها العنان ويستجيب لاندفاعاته المتناقضة بل لقد وضع الإسلام تشريعاته باعتبار أن في الإنسان جانبا روحانيا وجانبا ماديا فلم يغلب أحدهما على الآخر ولكنه عدل بينهما فأباح للإنسان أن يتمتع بالطيبات من الرزق

---

(18) محمد قطب شبهات حول الإسلام ص 95 .

وأقرّ ميول الإنسان إلى المادة وشواهدهم على ذلك عدة آيات منها « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (19) ولكن الإسلام لا يبيح للإنسان أن ينال من اللذات ما يشاء بالكيفية التي يختارها وبالمقدار الذي يريده بل يأمر بالاقتصاد في كل شيء ويلفت نظر الإنسان إلى ناحيته الأخرى وهي الناحية الروحانية فإذا صح أن الله قال « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » (20) فإنه أتبع ذلك بقوله « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » (20) فهكذا يكون المسلم موجها إلى الدنيا والآخرة مهتما بهما معا ولم تعوزهم الأدلة على ذلك من القرآن والسنة ولعلهم بهذا يردون على ما يعتبرونه من أسس المجتمع الرأسمالي وهو إطلاق حرية الإنسان في التمتع بلذات الدنيا دون أن يحده وازع من الدين أو الاخلاق وكأني بهم يقابلون مبدأ صراع الطبقات الذي تقوم عليه الماركسية بما ينبغي أن يسود المجتمع الإسلامي من مودة ورحمة وأخوة ويستنتجون ذلك من نصوص مختلفة ومن سيرة الرسول وأصحابه .

ويمكن أن يستنتج الباحث مما سبق أن لهم نظرة خاصة إلى المال فالله هو الذي خلق الكون بما فيه من أراض وسماوات وكواكب مدّ الأرض وشق خلالها أنهارا وأرسى جبالها ومهد سهولها وأنبت نباتها وأنشأ عليها الحيوانات وعمرها بالإنسان وسخر له كل ما في السماوات والأرض ومكنه مما فيهما من طاقات وأقوات وأرزاق والله هو الذي اتخذ الإنسان خليفة في الأرض ويشهد لهم بذلك هذه الآية « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » (21) ولكن الله لم يستخلف الإنسان ولم يسخر له ما في السماوات والأرض إلا في « إطار من الحدود الواضحة وعلى شرط أن يقوم الإنسان في

(19) سورة الأعراف 32 .
(20) سورة الكهف 46 .
(21) سورة البقرة 26 .

الخلافة على منهج الله وحسب شريعته » (22) ويرتبون على هذه المقدمة نتائج هامة تتعلق بالمال وملكيته فإذا كان الإنسان لم يخلق شيئا مما في الكون ولا مما على ظهر الأرض أو في باطنها فليس يملك شيئا من ذلك ولكن المال مال الله استخلف فيه عباده فليس الإنسان مالكا للمال ولكنه مستخلف فيه ويجب عليه أن يطيع الله في ذلك المال ويستدلون على صحة هذا الاستنتاج بهذه الاية « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (23) وليس للإنسان من حق في « ملكه » سوى حق الانتفاع به وفق منهج الله وهذه الملكية – ملكية الانتفاع – دائمة للمالك وله أن ينقلها إلى غيره بالبيع أو الرهن أو الوصية أو الوراثة فمفهوم الملكية الخاصة في الإسلام يخالف مفهومها في الرأسمالية والشيوعية وهكذ نرى الإخوان المسلمين يدافعون عن الملكية الفردية ويرون أنها لا تؤدي إلى ضرر يلحق المجتمع كما ترى الشيوعية لأن الله – وقد استخلف الفرد على بعضما في الأرض من رزق وغيره – استخلف الجماعة وأنابها عنه فإذا كان للفرد أن يتصرف في ملكه فإن تصرفه مقيد بمصلحة الجماعة وهكذا « لا يضيق الإسلام بالملكية الفردية ما دام يملك أن يزيل ما قد ينتج عنها من أضرار وإن إبقاء الملكية من حيث المبدأ مع تقرير حق الجماعة في تنظيمها خير في معاملة النفوس من إلغائها بتاتا على أساس غير مضمون وهو أن الملكية الفردية ليست نزعة فطرية ولا ضرورة بشرية » (24) والإسلام لا يبيح الملكية فقط بل لا يضع حدا لمقدارها ويحميها بتشريعاته من السرقة والغصب وغيرهما من أنواع الاعتداء وهو بهذا كله يستجيب لفطرة الإنسان وميله إلى التملك وهو ميل لم يضق به القرآن ولم يحاربه وهذا ما يفهمه سيد قطب من هاتين الآيتين « قل لو أنتم تملكون خزائن ربي إذا لأمسكتم خشية الإنفاق » (25) و« وأحضرت الأنفس الشح » (26) ولكنه لم يطلق لهذا الميل العنان بل وضع

(22) سيد قطب : تفسير آيات الربا ص 9 .
(23) سورة الحديد 7 .
(24) محمد قطب : شبهات حول الإسلام ص 95 .
(25) سورة الإسراء 100 .
(26) سورة النساء 128 .

له بعض الحدود فقد سبق أن ذكرنا أنه ليس للفرد من ملكية المال إلا ملكية الانتفاع به لصالحه ولصالح الجماعة وكأن الجماعة رقيب على المالك الذي لا يتصرف في ماله تصرفا رشيدا مطابقا لمصلحته هو ولمصلحة الجماعة فلها أن تمنعه من التصرف بمقتضى هذه الآية «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما» (27) .

ويحدد الإسلام الملكية الفردية من وجه آخر وهو أنه أشاع ملكية نوع من الأموال ويروون أن الرسول أشاع ملكية ثلاثة منها في قوله «الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار» وقد سبق أن ذكرنا أنهم لا يفهمون من هذا الحديث أن النبي حصر ما لا يجوز تملكه تملكا فرديا في هذه الأنواع الثلاثة من المال بل يرون أنها كانت ضرورية في عهده وأنه يجوز للمجتمع الإسلامي أن يلحق بها ما يكون في حكمها أي ما يكون ضروريا لإقامة حياة الناس مثل المعادن والبترول وما في حكمها . ويرون أيضا أن الإسلام حدد الملكية الفردية بوضعه مبدأ تداول الناس للمال ومنعه أن تتجمع الثروات في أيد قليلة وهو ما يستنبطونه من هذه الآية «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» (28) ويرون أن المسلمين عملوا بهذا المبدإ عندما نزل الأنصار عن جزء من أموالهم للمهاجرين الفقراء أو الذين صاروا فقراء بهجرتهم وتركهم أموالهم في مكة إلا أن الفجوة ظلت واسعة بين الأثرياء والفقراء فأعطى النبي فَيْء بني النضير للمهاجرين خاصة ولرجلين فقيرين من الأنصار وقد أقر القرآن هذا العمل إذ نزل فيه «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون» (29) وقد أراد النبي بهذا العمل

(27) سورة النساء 5 .
(28) سورة الحشر 7 .
(29) سورة الحشر 7–8 .

ـ حسب رأيهم ـ أن يعيد للجماعة الإسلامية شيئا من التوازن في ملكية المال ويعتقدون انطلاقا من هذا أنه لا يجوز أن يتجمع المال في يد فئة قليلة وأن في ذلك مفاسد اجتماعية واقتصادية فإذا حدث أن تجمع المال في يد قلة من الناس فللجماعة أن تعيد الاتزان في توزيع هذا المال بين أفرادها وشاهدهم على ذلك ما حدث في عهد عمر فقد كان أبو بكر سوى بين الناس في العطاء بينما فرض لهم عمر على قدر سابقتهم في الإسلام أو قرابتهم من الرسول وقال « لا أعطي من قاتل رسول الله كمن قاتل معه » بينما قال أبو بكر « إنما أسلموا لله وعليه أجرهم يوفيهم ذلك يوم القيامة وإنما هذه الدنيا بلاغ » فنتج عن سياسة عمر تكدس الأموال في أيد قليلة رأى ذلك في آخر حياته فقال « لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء » ولا يخفي سيد قطب اختياره لرأي أبي بكر ويرى أن من سوء حظ الإسلام أن تعاجل المنية عمر قبل أن ينفذ ما عزم عليه وأن يتولى الخلافة بعده عثمان ـ وهو عنده رجل طيب القلب ولكنه تولى الخلافة وقد اعتراه ما يعتري الشيوخ من ضعف وأحاطت به حاشية سوء من أقاربه ولم يكن تأثرهم بالإسلام عميقا ـ فترك عثمان العطاء على ما كان عليه في عهد عمر ووسع على الناس وعلى أقاربه خاصة وسمح لكبراء قريش وغيرهم باحتراف التجارة وامتلاك الأطيان فأدى ذلك كله إلى فوارق ضخمة في توزيع الأموال وإلى نشوء طبقة أرستقراطية تقابلها طبقة فقيرة ونقم الناس على عثمان واستغل أعداء الاسلام ذلك فانبعثت الفتنة التي أودت بعثمان فلما جاء علي وأراد أن يعيد التوازن وأن يعمل بما اعتزم عمر العمل به وجد أن الخرق قد اتسع على الراقع فازدادت الفتنة حدة ولم يقدر على رد الأمور إلى نصابها حتى قتل ويرون أن الإسلام يضمن دوام هذا المبدإ مبدإ عدم تكدس الثروات عند قليل من الناس بعدة وسائل منها أنه حدد وسائل التملك الفردي وكلها راجعة إلى العمل تقريبا فهي الصيد وإحياء الموات من الأرض واستخراج ما في باطن الأرض من المعادن (30) والغزو والعمل للآخرين بالأجر ويضمن دوام هذا

(30) ربما يرى سيد قطب أن الإسلام أباح امتلاك الركاز لأنها كانت قليلة وغير ضرورية أما اليوم فإن المعادن تستخرج بكميات وافرة وهي ضرورية فلذلك لا يجوز أن يمتلكها الفرد .

المبدإ بنظام الإرث الذي يفتت الثروات صغيرة كانت أو كبيرة على رأس كل جيل ويوزعها توزيعا جديدا على ورثة الميت وبتحريم تنمية المال بالربا والاحتكار وبما للجماعة من حقوق في أموال الأفراد فلها زيادة على حقها في الحجر على السفهاء أن تأخذ من هذا المال الزكاة إذا بلغ النصاب وهو مقدار ضئيل بحيث يؤدي كل مالك هذه الفريضة ونراهم يدفعون أن يكون في أخذ الفقير الزكاة إهانة له لأن الدولة هي المكلفة بجمع الزكاة والصدقات وتوزيعها على مستحقيها في صورة إعانات مالية أو غيرها ولا يضير الإنسان ولا يشعره بالهوان أن يأخذ من الدولة حقه .

وليست الزكاة كل ما للجماعة من حق في مال الفرد بل لها – إذا لم تكف الزكاة – أن توظف على الأموال أداءات أخرى إذا كان تحقيق المصلحة او دفع الضرر يقتضيان ذلك وهذا ما يستنبطه سيد قطب مما يسميه فقهاء الإسلام مبدأ المصالح المرسلة ومبدأ سد الذرائع اذ يقول « مبدأ المصالح المرسلة ومبدأ سد الذرائع عند تطبيقهما في محيط أوسع يمنحان الإمام سلطة مطلقة لتدارك كل المضار الاجتماعية بما في ذلك التوظيف في الأموال التوظيف بلا قيد ولا شرط إلا رعاية الصالح العام للأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية الكاملة » (31) .

وربما لا نخطىء إذا قلنا إن عبد القادر عودة يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يرى في كتابه « المال والحكم في الإسلام » أن واجب المستخلف على المال أن ينفق منه ثم يقسم الإنفاق – وهو من الصفات الدالة على الإسلام – إلى إنفاق الفريضة وانفاق التطوع وينقسم إنفاق الفريضة بدوره إلى إنفاق في سبيل الله ويشمل كل ما ينفق لإعلاء كلمة الإسلام والدفاع عنه ونشر الإسلام بين الناس » (32) وإنفاق على ذوي الحاجة من الأقارب والفقراء وغيرهم ممن تصرف إليهم الزكاة وهذا الإنفاق واجب لسد ما لم تسده الزكاة من حاجات

(31) سيد قطب العدالة الإجتماعية في الاسلام ص 143 .
(32) عبد القادر عودة « المال والحكم في الإسلام » ص 38 .

وأما إنفاق التطوع فهو ما ينفق بعد أداء الواجب وقد حببه الله إلى الناس ورغب فيه كما حث عليه النبي . ولا يقف عند هذا الحد بل يرى أن للإنفاق حدين الحد العادي وحد الضرورة وكل ما زاد على حاجة المستخلف فهو محل للإنفاق وهذا هو الإنفاق العادي الذي يلزم كلما دعت إليه حاجة الأفراد والجماعة فهذا حد الإنفاق العادي أما حد الضرورة في الانفاق فإنه يمتد من فضول الأموال أي مما زاد على حاجة صاحب المال إلى الجزء المخصص لسد حاجات صاحب ذلك المال أي المستخلف على ذلك المال ويستند عبد القادر عودة في هذا القسم الأخير من تفكيره إلى تخلي الأنصار عن جزء من أموالهم لفائدة المهاجرين الذين تخلوا عن أموالهم بمكة ليهاجروا إلى المدينة كما يستدل بقول عمر وقد حدثت بالمدينة مجاعة شديدة « لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت عدتهم فيقاسموهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بالحيا فعلت فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم » فهو يقرر بوضوح ما قرره القرآن من أن لأصناف من الناس حقا في أموال الأفراد وأن حقوق هذه الأصناف لا تقف عندما يزيد على حاجة أصحابها بل تتعداها إلى الجزء المخصص منه لسد حاجاتهم (33) .

وزيادة على هذا كله يأمر الإسلام معتنقيه بالتراحم والتعاون فالصلات بين المسلمين قائمة على التكافل في صور عديدة فعلى المسلم أن يزكي نفسه وأن يطهرها بالابتعاد عن الفواحش وينهيها عن مجاراة شهواتها ابتغاء ثواب الله وبهذا وغيره من التوجيهات يراقب الفرد نفسه ويزجرها عن فعل الشر إذا مالت إليه فهذا تكافل بين الفرد وذاته .

وعلى الفرد أن يعول نفسه وأسرته وأقاربه وأن يقوم بحاجاتهم ويحدب عليهم وينظر فيما يصلحهم ويسعى لتوفيره لهم فإذا مات انتقلت ثروته إليهم حسب نظام معين وهذا تكافل بين الفرد وأسرته .

---

(33) المصدر السابق ص 36—50 .

وهناك تكافل بين الفرد والجماعة وبين الجماعة والفرد فمن واجب الفرد أن يراعي مصلحة الجماعة — ولو نزل في سبيل ذلك عن بعض حريته — في كل ما يأتيه وكل فرد راع في المجتمع بمقتضى الحديث المشهور « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته » وكل فرد من أفراد المجتمع يتعاون مع أخيه لدفع الأذى عن الجماعة وحمايتها مما ينال من سلامتها ويكون ذلك بالنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأما التكافل بين الجماعة والفرد فيتمثل في أن على الجماعة أن تضمن للفرد لا الضروريات وحدها بل عليها أن تضمن له ما يساعده على أن ينعم بما يزيد على الضرورة حتى يرى من الحياة وجهها المشرق دون أن يصل ذلك إلى الترف المذموم وهذا التكافل والتراحم بين أفراد المجتمع لا يقف عند المسلمين بل يتعداهم إلى غيرهم ممن يعيشون في المجتمع الإسلامي ويشهد لذلك أن عمر رأى شيخا من أهل الذمة يسأل الناس فأمر بأن يجرى عليه مال كما مر وهو في طريقه إلى الشام بقوم من النصارى جذامى فأمر أن تجرى عليهم الصدقة ولا تقف الرحمة عند العباد بل تتعداهم إلى كل من تنبض فيه الحياة فقد اوصى النبي بإراحة الذبيحة وذلك رحمة وقال « بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج وإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي بلغ مني فنزل البئر فملأ خفه ماء ثم أمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له قالوا (أي أصحاب النبي) يا رسول الله وإن لنا في البهائم لأجرا ؟ قال نعم وفي كل كبد رطبة أجر » ولهذا التكافل والتراحم وظيفة اجتماعية فهو يؤمن المجتمع من الترف والترهل اللذين يشيعان عدة مفاسد اجتماعية كما ينشيء المجتمع السليم القوي المتماسك .

واذا سلم المجتمع من الآفات استطاع أفراده أن يعملوا وأن ينطلقوا إلى الأمام وينبغي أن يكون المجتمع ناشطا يعمل ويحب العمل وقد شجع الإسلام على ذلك فمهمة المسلم في هذه الأرض أن يسعى دائما إلى السمو بما فيها وتحسينه ولا يكون ذلك إلا بالعمل واكتساب المال وتثميره من أجل

ما حث عليه الإسلام كما حث على إتقان العمل وتجويده فقد جاء في القرآن «هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها» (34) وقال النبي «ما أكل أحد قط طعاما خيرا من عمل يده» وقال «إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فاستطاع ألا تقوم الساعة حتى يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر» ويتخذ محمد قطب (35) من هذا الحديث منطلقا للإشادة بالعمل وبيان اهتمام الإسلام به ودوره في النهضة بالشعوب فهذا الحديث يدفع للعمل دفعا ويستخلص منه محمد قطب دروسا عديدة تصلح للمسلم والمصلح وللمجتمع الإسلامي منها أن المسلمين يدركون الإسلام الحقيقي ويكونون مسلمين بحق يوم يتعلمون أنهم بدراستهم العلوم المختلفة وكيفية تطبيقها في السلم والحرب يعملون للآخرة «وحين يتعلمون أن عملا واحدا من أعمال الأرض الكثيرة المتفرقة لا يمكن أن يخرج عن الطريق إلى الآخرة إذا أقدم عليه الإنسان وهو مسلم مؤمن بالله» (35) فظاهر من هنا أن العمل مهما اختلفت أنواعه عبادة وأساس من أسس النهوض يضاف إلى الأسس السابقة وهذا زيادة على ما يلقاه الإنسان في الآخرة جزاء عمله بل لانكاد نشك في أن هذا الجزاء الأخروي يحفز المؤمن على العمل ويبعده عن الركود ولعل محمد قطب ذهب إلى هذا أو بعضه عندما قال تعليقا على هذا الحديث «والمصلحون خاصة لهم في هذا الحديث درس» (36).

وإذا أجل الإسلام تنمية المال بالعمل من فلاحة وصناعة وتجارة وحث عليه وأمر بمراعاة المصلحة وأن يحب الإنسان في ذلك لغيره ما يحب لنفسه فإنه غلظ في تحريم بعض الوسائل لتثمير المال فقد حرم الربا كما ذكرنا آنفا وحرم الغش في التعامل بين الناس والاحتكار في التجارة لما في ذلك من اعتداء على الناس وبالجملة فهو يقيم العمل وتثمير المال على أساس من الاخلاق متين.

(34) محمد قطب قبسات من الرسول ص 16–35.
(35) المصدر السابق ص 26.
(36) المصدر السابق ص 31.

ويرون كذلك أن الإسلام إذا فهم هذا الفهم وإذا رد إلى مبادئه اعتبارها بتطبيقها في واقع الحياة فإنه يكون كفيلا بتحقيق النهوض لمن يأخذبه ويستشهدون على ذلك بأنه قدم للإنسانية أمة من أرقى الأمم علما وحضارة وأخلاقا وقد شهد لها بذلك المنصفون من أبناء اوروبا وقد كانت هذه الأمة على وشك القيام بالثورة الصناعية التي قامت في أوروبا لولا أن عاجلتها الظروف السيئة ولابد لها اليوم من الاختيار بين الذوبان والفناء أو إدارك الأمم المتقدمة في الحضارة والعلم وسبيل المسلمين إلى التقدم والثورة الصناعية يكون بالتمسك بالمبادىء المذكورة آنفا وبالمال الوافر ولا بد للمسلمين — وهم الفقراء — من المال ولا يمكن الحصول عليه إلا بالتقشف والاقتصاد في النفقة بل وبالمبالغة في الاقتصاد وحرمان النفس من كثير مما تشتهيه وقد لخص أحدهم ذلك فقال « كل هذا يفرض علينا ان نستثمر كل مليم نحصل عليه من إنتاجنا المتواضع ... يعني بكل صراحة ... جوع وحرمان وعمل شاق مرهق يعتصر عدة أجيال وكل حديث آخر هو مخادعة وتغرير بالنفس » (37) ولا يتحقق ذلك إلا بطاقة روحية هائلة .

ولم يهملوا في بحوثهم المتعلقة بالنهوض المرأة ولم ينكروا دورها الهام في نشأة الأمم ونهضتها وانحطاطها وهم غير راضين عن وضع المرأة في البلاد الإسلامية لبعد هذا الوضع عمايقره الإسلام ولكنهم لا يخفون استنكارهم الشديد لما عليه المرأة في البلاد الأوروبية فهي عندهم مستعبدة لشهواتها وشهوات الرجال ويعيبون على المرأة المسلمة تقليدها للأوروبية وينكرون على المجتمع المسلم تشجيعه لهذا التقليد ورضاه عنه ويرون أن الإسلام وفى المرأة كل حقوقها فلها أن تملك كما يملك الرجل ولها أن تختار زوجها ولها أن ترث وإذا أعطاها الإسلام نصف ما للذكر في الإرث فليس ذلك احتقارا لها ولكن لأنه أعفاها من النفقة على نفسها وأولادها وجعل ذلك لوليها إن كانت غير متزوجة ولزوجها إذا كانت متزوجة وإنما أعفاها من هذا العبء لتتفرغ لواجب آخر لا يقل أهمية عن واجبات الرجل هذا الواجب هو إنتاج الأولاد

(37) محمد جلال كشك : طريق المسلمين إلى الثورة الصناعية ص 68 .

وتربيتهم تربية صالحة أما عملها خارج المنزل فلا ينظرون إليه بعين الرضا فقد جاءنا هذا من اوروبا فقد اضطرت المرأة هناك للعمل خارج البيت لأن الرجل لم يعلها فعملت بأجر دون أجره إذا كان عملها مثل عمله فطالبت بالتسوية في الأجر فلما تبين لها أنها لا تستطيع نيل ذلك إلا بالانتخاب ودخول المجالس النيابية طالبت بحقها في ذلك وكان في رجال الأعمال وغيرهم من يهمه أن تخرج المرأة وأن تعرض مفاتنها فساهم في تشجيعها على ذلك فلا داعي عندهم لعمل المرأة خارج المنزل لأنه يحرم الأولاد من أمهم الحقيقية ويلقيهم إلى المحاضن فيكون ذلك سببا في إصابتهم بعدة أمراض نفسية زيادة على أن المرأة العاملة خارج المنزل تنفق المقدار الأوفر من دخلها من العمل على المحاضن وما إليها غير أنهم لا يرون بهذا العمل بأسا إذا دعت إليه الضرورة وعلى أن لا يكون قاعدة عامة وإذا كانت مهمة المرأة إنتاج الأولاد وتربيتهم فإنهم يدعون إلى حماية الأسـرة من التفكك .

وهكذا نستطيع أن نقـول إن الإخـوان المسلميـن حـاولـوا أن ينطلقوا في دراستهم لشروط النهوض الاقتصادي والاجتماعي من مبادىء الإسلام ومن واقع بلادهم فبينوا كيف يمكن أن يخدم الإسلام شعوبهم وكيف يعينها على اجتياز هذه المرحلة الصعبة من تاريخ المسلمين ذلك أن الأمم الإسلامية بين أمرين فإما أن تنهض وتلحق بالأمم المتقدمة وتسهم بحظها في الحضارة الإنسانية وإما أن تفنى وتذوب فكان لنا تلك المؤلفات العديدة . والحقيقة أنهم ليسوا وحدهم الذين نبهوا إلى أن الأمة الإسلامية بين هذين الاختيارين الخطيرين وليسوا وحدهم الذين حاولوا البحث عن طريق المسلمين للنهوض بل يمكن أن نقول إن هذه المسألة مسألة إنشاء المجتمع ونهضته وبناء الحضارة استأثرت بجهد المرحوم مالك بن نبي الذي دون آرآءه في سلسلة « مشكلات الحضارة » وقد أصدر ضمن هذه السلسلة عدة كتب من أهمها « شروط النهضة » (38) .

محمد شبيل بن عبد الجليل

---

(38) مالك بن نبي : « شروط النهضة » الترجمة العربية بقلم عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين دار الفكر بيروت الطبعة الثالثة سنة 1969 .

المـــراجـع

حسـن البنـا : نحـو ، النور ضمن الرسائل الثـلاث بدون تاريخ وبـدون اسم من يتولي الطبع والتوزيـع

عبد القادر عودة : المال والحكم في الاسلام ، الطبعة الثالثة الدار، السعودية للنشـر: جـدة 1969 .

محمد جلال كشك : طريق المسلمين إلى الثورة الصناعية ، محاضرة القيت في ندوة التعـريف بالفكـر الإسـلامـي (الجـزائـر 26 ديسمبـر 1969) وفي مـؤتمـر اتحـاد الطلبـة المسلمـين بأمـريكـا وكنـدا (4—6 افريل 1969)

محمد قطـب : هل نحن مسلمون ، دار الشروق ، بيروت 1393—1973

محمد قطب : شبهات حول الإسلام ، دار الشروق ، 1393—1973 .

محمد قطب : قبســات من الرسول ، الطبعة الثـانية ، مكتبة وهبـة ، القاهـرة . 1962

محمد قطب : جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق ، بيروت 1394—1974 .

سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الإسلام ، الطبعة الخامسة ، دار إحيا الكتب العربية . القاهـرة 1377—1958 .

سيد قطب : تفسير آيات الربا من كتاب في ظلال القرا ن ، دار الشروق ، بيروت 1393—1973 .

سيد قطب : الإسـلام ومشكلات الحضارة ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهـرة 1962 .

F. BERTIER : 2 idéologie politique des Frères Musulmans dans « les Temps Modernes », n° 83 septembre 1952, pp. 541-556.

وحـدة التكامل بـين العلـوم في الاســلام

للأستاذ أحمد بكير

العلم في الدّين الاسلامـي عمدة العقيدة ، فمن لا علم له ، فعقيدته ناقصة ولا يعتدّ بها ، وقد جاء القرآن الكريم بهذه الرّسالة الخالدة للانسانيّة قاطبة ، فهو ثورة على الجهل وانارة السّبيل لغوامض الحياة وألغازها . وفي أول سورة نزلت ذكر العلم ثلاث مرّات في أربع آيات ، اذ قال تعالى : اقرأ باسم ربّك الّذي خلق. خلق الانسان من علق . اقرا وربك الاكرم الذي علّم بالقلم . علّم الانسـان مـا لم يعلـم . وكـانـت الكلمـة الأولى هـي القـراءة . اقرأ . فتكرار لفظة القـراءة والعلم . انّما للتّأكيد على الغاية الّتي من أجلها جاء القـرآن وعلى قيمة القـرآن والتعلّم وسمـوّ المعرفـة في الاسـلام كما أن ألفاظ العلم والعلماء والحكمة والحكماء والقـراءة والكتابة والتأمّل في خلق الانسـان وخلـق ما حولـه في الكـون وتدبّر الايـات القرآنيّة والنّظـر في الأرض وطبيعتها والشّمس وحركاتها والنّجوم والمطر والهواء والماء والنّبات والعلم بكلّ هذا والتأمّل فيه ، ذكر أكثـر من ألف مرّة . لذا كان الاسلام دين العلـم والتأمّل ...

فاضل القرا ن الكريم بين العلماء وغيرهم في آيات عدّة . كقوله تعالى : قل هل يستوي الّذين يعلمون والّذين لا يعلمون . انّما يتذكّرأولوا الألباب .

وقوله جلّ وعلا . انّما يخشى الله من عباده العلمـاء . لمعرفتهم أكثر من غيرهم بأسرار الكون الدّال على عظمته تعالى وعلى علمه المطلق وحكمته العالية .

لذا جاء في الحديث الشّريف وجوب طلب العلم والمعرفة . قال عليه الصّلاة والسّلام . طلب العلم فريضة . أطلبوا العلم من المهد إلى اللّحد . يوزن يـوم القيامة مداد العلمـاء بدماء الشّهداء . أو كما قال : أطلبوا العلم ولو في الصّين . الحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها التقطها . ولنا أن نسأل سوءالا عن ماهيّـة العلم ما هو ؟ ... أهو علم الدّين أم اللّغة أو هو علم الطّبيعة ، أم علـم الطبيعيات ؟ ... هو كلّ هذا . اذ كلّ هذه العلوم تتكامل لغاية واحدة . ألا وهي معرفة واجب الوجود بمعرفة أسرار خلقه . قال اخوان الصّفا . أجـلّ المعارف معرفة الله ، والطّريق إلى هذه المعرفة يكون بالتأمّل في آفاق الكون وفي النفس . قال تعالى : أفلا يتفكّرون في خلق السّماوات والأرض ومـا خلق الله من شيء . (الأعراف) وقوله . يغشـي اللّيل النّهار يطلبه حثيثـا . (الأعراف 84) وقوله : أو لم ير الّذين كفروا أنّ السّماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما (الأنبياء 30) وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم . (لقمان 10) والأرض بعد ذلك دحاها . (النّازعات 30) فكانت هذه الايات اشارات لطلب معرفة علوم الكواكب وخصائص الأشياء وطبقات الأرض وكلّ آية في القرآن الكريم انّما هي إشارة إلى حكم شرعـي أو قاعدة أولى لعلم مستقلّ . وفي علم النّفس بسبر غورها وفهم معرفتهـا من املاء العقل لأوامره إلى الأعضاء وعمليّة الفهم والذّكاء والتذكّر والذّاكرة والتّمييز بين الألوان في البصـر والأصوات في السّمع الخ ... وقوله تعالى : وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقوله تعالى : سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحـقّ .

كان المسلمون في العصر الأموي قد انصرفوا إلى الفتوحات بقصد نشـر الدّين والتّبشير به ، فلمّا جاء العصر العبّاسـي رأى أصحابه أن يقيموا دولتهم على العلم ، لا سيّما وأن أوامر الدّين الاسلامـي في طلبه ونشره لا تقبـل الجدل ، فأخذوا يشرحون المعطيات الدّينيّة ويشجّعون على طلب العلم بالموعظة

والهبات وإنشاء المعاهد واجاز العلماء، وقد استعاروا من الحضارات السابقة كالهندية والفارسيّة واليونانيّة والرّومانيّة ، عملا بقوله تعالى : الّذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولائك الّذين هدا هم الله وأولائك هم أولوا الألباب ، (الزّمر 17) وقول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم : العلم كثير فخذوا من كلّ شيء أحسنه ، فاتّخذوا ما اتّفق على صحّته لخدمة دينهم أوّلا ثمّ لخدمة الانسانيّة ثانيا ، فكانت حركة التّرجمة واخضاع العلوم للعقيدة ، وما أن جاء القرن الرّابع حتّى توضّحت العلوم واكتملت الثّقافة الاسلاميّة وانتشرت في كامل الامبراطوريّة الاسلاميّة بل تجاوزت حدودها وصارت انسانيّة عالميّة . وفي هذا العصر عرفوا العلم وعرّفوه فقالوا : هو الاحاطة بالشّيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل ، كما قسّموه إلى مليّ وحكمي ، فالملّي هو ما يرجع إلى الملّة ، أي الدّين ، وهذا علم الأنبياء ، والحكمة هو علم الحكماء من فلاسفة وعلماء (1) . وهذه العلوم تقسّم إلى أقسام ، فالعلوم الملّية هي الحسيّة ، كعلم الحديث وعقليّة كعلم الكلام ومشتركة بينهما كعلم الفقه ، وعلم اللّغة هو العلم الواسطة بين العلوم . وأمّا العلوم الحكميّة ، فهي الطّبيعيات والالاهيات ومشترك بينهما وهي الرّياضيات وبين هذه العلوم علم مشترك يدخل في جميعها ألا وهو علم المنطق وعلى هذا جرى الكندي في تقسيمه للعلوم كما جاء في رسائله (2) ، اذ قسّم العلوم إلى قسمين الهاميّة نبويّة وانسانيّة عقليّة وبما أن القرا ن الكريم هو معجزة الاسلام ، فأوّل ما انصرف إليه المسلمون هو : فهمه وتدبّر آياته ، وبما أنّه بلغة العرب فقد كان همّهم الأول معرفة هذه اللّغة ، فكان منهم العربي الّذي فهمه بالسّليقة وكان منهم غير العربي ، فاضطرّوا إلى أن يتعلّموا اللّغة وفهموها بالطّلب والتعلّم الطّويل ، نظرا إلى أن لغة القرآن عربيّة نبيلة وهي الواسطة الوحيدة لفهمه فأرسوا قواعدها وبوّبوا علومها معتمدين على الاستقراء والاستعمال

(1) العامري . الاعلام . بمناقب الاسلام 84 ص .
(2) رسائل الكندي . 1—372 .

والاستقصاء ، فكان النّحو والصّرف والمعاني والبيان وأشعار العرب وأمثالهم وأيّامهم ، وجعلوا هذه العلوم ضروريّة لمن يريد أن يفهم أسرار التّنزيل ، كما قال التّفتازاني (3) ، وزاد ابن رشد ، أنّه لا يصحّ شيء من أمور الدّيانة والاسلام الاّ بمعرفة لسان العرب لقوله تعالى ، بلسان عربي مبين ، فاللّسان العربي هو مجموعة علوم اللّغة ، وقد أطال السّكاكي وعبد القاهر الجرجاني والزّمخشري والرّمّاني والخطابي والجاحظ في فضل البيان وعلم المعاني ، إلى أن حكموا على جاهلها بالابتعاد عن علم الاعجاز والخوض فيه (4) . كذلك علم الحديث ، فهو مبيّن للمجمل من القرآن وموضّح لما خفي من المعاني أو الأحكام ، فاذا قال تعالى : أقيموا الصّلاة فانّ المسلمين الأوائل ما كانوا ليعرفوها لو لا أن رأوه صلّى الله عليه وسلّم يصلّي ، وكذلك في الحجّ وكلّ الأحكام الشّرعيّة .

روى مالك في الموطأ عن عروة بن الزّبير ، قال . قلت لعائشة . وأنا يومئذ حديث السنّ . أرأيت قول الله تعالى : انّ الصّفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما . فما على الرّجل شيء أن لا يطوف بهما ؟

فقالت عائشة : انّما نزلت هذه الآية في الأنصار ، كانوا يهلّون لمناة الطّاغية وكانت مناة حذوقديد ، وكانوا يتحرّجون أن يطوفوا بين الصّفا والمروة . فلمّا جاء الاسلام سألوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك . فأنزل الله : انّ الصّفا والمروة من شعائرالله ، فقالت عائشة . لو كان كما تقول ، لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوّف بهما ، وروى ابن عطية في تفسيره أن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بيّن لعديّ ابن حاتم معنى قول الله تعالى : كلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ،

---

(3) أنظر ، مقدمة السعد ، مقدمة التحرير والتنوير لشيخ الاسلا مابن عاشور ص 18 .

(4) مقدمة الكشاف رباب البيان من مفتاح العلوم ورسالة الرماني في الاعجاز والبيان والتبيين للجاحظ وابن رشد المقدمات .

أن معنى ذلك سواد اللّيل وبياض النّهار ، كذلك كان ولا يزال الحديث النّبوي الشّريف مبيّنا للأمّة الاسلاميّة مناسكها ، فهي موضّحة لكلّ مجمل من اي القرآن الكريم المتعلّقة بالعبادات والمعاملات والقوانين الأخلاقيّة الواردة في الحديث وأخبار الأنبياء وأصول العقيدة . كذلك علم القراءات ، فهو لبيان لهجات العرب وعلم الأصوات والاستدلال بقراءة على غيرها . وعلم التّاريخ علم شرعيّ لأنّه يحفظ أنساب النّاس ويشرح الحوادث التّاريخيّة المجملة في القرآن ، كقصص الانبياء والرّسل وتواريخ أممهم وشرح آثارهم الباقية . قال تعالى : قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الّذين من قبلهم . ومن قوله تعالى . إرم ذات العماد الّتي لم يخلق مثلها في البلاد . فانّ الباحث لا يعرف أين كانت الاّ بالرّجوع إلى علماء التّاريخ والاثار . لذا كان علماء التّفسير من العارفين بالحوادث التّاريخيّة ، وكذلك رجال الحديث لا بدّ وأن يعرفوا تواريخ الرّجال وأحوال الصّحابة والأئمّة والاّ كانوا جماعين لا يعرفون نقد المتن ولا الرّجال . كذلك علم الكلام ، قالوا في تعريفه : هو علم يدافع به عن العقيدة لقوله تعالى : أدع إلى سبيل ربّك بالموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ، الاية ، فعلم الكلام يردّ به على خصوم العقيدة ويستدلّ على وجود الخالق ووحدانيّته ، وتقرير صفاته الذّاتيّة العلية واثبات النبوّة .

وعلم الكلام يستقي أدواته من الفلسفة والمنطق ، كما قال الخوارزمي فقد تجاوز علماء الكلام وظيفتهم في الدّفاع عن الدّين إلى الحديث عن الاصطلاحات المنطقيّة والفلسفيّة ووجود واجب الوجود ، كالتعرّض إلى الجوهر والعرض والجزء والكلّ والتّواتر والاكتساب والذّرّات والمعاني والأسماء والأحكام والفعل والاستطاعة وغيرها من الأبواب الّتي تشحذ الذّهن وتنبّه الفهم (5) . أمّا علم الفقه فيعرف به العبادات وأوقاتها ، والمستحبّ والمكروه والحلال والحرام في المعاملات بين النّاس وتنظيم الحياة

(5) مفاتيح العلوم للخوارزمي ص 22 .

اليوميّة للمسلمين في المسجد والسّوق والبيت وادارة السّلطان ، وقد طرق الفقهاء أبواب الحياة كلّها واستنبطوا لها لأحكام الشّرعيّة وهم على اختلافاتهم قد كفوا النّاس مؤنة البحث والتّنقيب ووضعوا لهم الحلول لكلّ مشاكل الحياة الدّينيّة والدّنيويّة (6) . وعلم أصول الفقه هو علم استنباط الأحكام الشّرعيّة من الكتاب والسنّة ومعرفة الأوامر والنّواهي والعموم والخصوص والاجتهاد والقياس وقوانين ذلك ، كما اتّفق عليه عند المناطقة والفقهاء ، وقالوا في شرعيّة علم المنطق : انّه يعصم اللّسان من الوقوع في الخطأ .

وهو عدّة علماء الكلام وأداة عملهم ، لذا وجب على كلّ مسلم عاقل ذكيّ أن يعرف منه شيئا . قال ابن سينا . هو الصّناعة النّظريّة الّتي تعرّف من أي الصّور والموادّ يكون الحكم الصّحيح الّذي يسمّى بالحقيقة حدّا والقياس الصّحيح الّذي يسمّى بالحقيقة برهانا (7) .

والحكمة أو الفلسفة ، هي علم العقلاء وخاصيّة عباد الله المصطفّين وفضيلة النّفس النّاطقة المميّزة وهي أن تعلم الموجودات كلّها من حيث هي موجودة وان شئت فقل أن تعرف الأمور الالاهيّة والأمور الانسانيّة ويثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيّها يجب أن يفعل وأيّها يجب أن يترك (8) . ولشرف المعرفة في الاسلام وصف العلماء بأنّهم ورثة الأنبياء لاتّصال الحكمة والمعرفة بالرّسائل السّماويّة . قال الغزالي (9) : الخلق كلّهم يتعلّمون من الله بواسطة الرّسل ، من ذلك قوله تعالى : وعلّم آدم الأسماء كلّها . وقوله تعالى : ولقد أتينا لقمان الحكمة . ولقد أتينا سليمان الحكمة . ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا . وقال عليه الصّلاة والسّلام : الحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها التقطها . وهي في نظر الغزالي ، أن يرى الحقّ حقّا فيؤثر

(6) أنظر العامري المصدر السابق 182 .

(7) كتاب الشفاء باب المنطق .

(8) ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق . 14 ط ، قديمة بلا تاريخ .

(9) القسطاس المستقيم ، ص 22 . مصر .

اتباعه والباطل باطلا فيختار اجتنابه (10). اهتمّ مفكّروا الاسلام بالنّظر في الكون وفي الأشياء للوصول إلى ربّ الأشياء كما قال الصّوفيّة ، وتأملهم هذا قادهم إلى المعنويات كالتّناهي والحركة والسّكوت والزّمان والمكان والتّماش والالتحام والاتّصال والتّالي ، والى الحديث في الأجسام المركّبة والبسيطة وأشكالها الطّبيعيّة والنّفس الحيوانيّة والنّفس الانسانيّة وعمليّاتها الظّاهرة والحقيّة ونشاطها الدّاخلي والخارجي والنّباتات وأطوارها والماء والهواء وما يلعبانه من دور هامّ في حياة الكون ، كلّ ذلك واجب معرفته للوصول إلى معرفة خالقها بصفاته العلميّة من القدرة والحكمة والعلم والغناء الخ ... (11) وقد أطال اخوان الصّفا الحديث في هذه المواضيع وألّف فيها الجاحظ والدّميري وابن سينا وأبو حيان التّوحيدي وغيرهم كثير . أمّا علم الحساب ، فهو أيضا شرعيّ وتأتي شرعيّته من أنّه آلة قيّاس مضبوطة للقسمة والمساحة واظهار الحقوق وتقسيم المواريث وقد استعمل القلصادي علم الجبر لهذه الغاية (12) ، كما اهتمّ المسلمون بعلم الهيأة لمعرفة أوقات الصّلاة ودخول الأشهر والفصول وقد أنجبوا علماء كثيرين في هذا الميدان . (محمّد سويسي الهداية التّونسيّة العدد الرّابع صفحة (33) كما اهتمّوا بالطبّ وقالوا : هو علم شرعي لتقويم الأجسام الّتي يعبد بها الباريء جلّ جلاله ، وقال تعالى ، ومن قتل نفسا فكأنّما قتل النّاس جميعا ومن أحياها فكأنّما أحيا النّاس جميعا . واحياء النّفوس يكون بعلاجها وعلاج أجسامها . لذا كان الطبّ علما لا يقلّ أهميّة عن العلوم الأخرى وان كان لا يحتاجه الاّ المرضى. وأدب الطبّ في الحضارة الاسلاميّة كثير متعدّد الاختصاصات كالبيطرة وطبّ العيون والأسنان والغذاء والتّشريح ، واذا كان علم الطبّ ولا يزال يحتاج إلى الصّيدلي والكيماوي فذلك أيضا من العلوم الشّرعيّة ، وحتّى الأدب فهو

(10) مقدمة التهافت .

(11) أنظر اخوان الصفا والحيوان للجاحظ ، والتوحيدي ، الامتاع . ط. بيروت ، العصرية . ص 159 وما بعدها والشفا لابن سينا مخطوط .

(12) محمد سويسي ، محاضرة عن القلصادي ببرشلونة ماي1972 .

شرعيّ ، ما دام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ينصت للشّعر ويعجب بالبيان ويصفه بالسّحر فالاهتمام به واجب ، وحتّى ما خفّ منه على النّفوس للتّرويح عليها فمحبوب ومندوب وقد قال عليه الصّلاة والسّلام روّحوا القلوب ساعة بعد ساعة . هكذا نرى وحدة العلوم في الاسلام وأنّها فروع تتكامل ، الاّ أن الحكماء من المسلمين يجعلون التخصّص أمرا ضروريّا لتشعّب المعارف واختلاف وجهاتها ، فقالوا : ما لا يعرف كلّه لا يجهل كلّه ، كما لاموا الجهل في قولهم . لا يعذر جاهل بجهله والمعرفة عندهم : هي الأخذ من كلّ شيء بطرف وهم أشدّ النّاس حرصا على أداء الأمانة العلميّة في نقلها وتبليغها كما هي . قال مالك بن أنس : بلغني أن العلماء يسألون يوم القيامة عمّا يسأل عنه الأنبياء .

nous, du Dieu qui est l'Amour même, dit S. Jean (1 Jean 4, 8 et 16), qui est le Très-aimant (wadûd), dit le Coran 85, 14, car il a donné à l'homme tout ce qui fait sa vie. Le chrétien ajoute que Dieu s'est donné lui-même à l'homme. Mais, en Islam comme en christianisme, le croyant doit reproduire en lui-même les moeurs divines : « Adoptez les moeurs de Dieu » (takhallaqû bi-ahlâq Allah), dit aussi bien le Hadith que S. Paul (Eph. 5, 1). Et l'amour, qui s'oppose à tous les égoïsmes entre individus, races et classes, est la plus grande force pour construire l'homme debout.

Nous croyons que la foi au Dieu vivant est, ou devrait être, le facteur le plus puissant pour projeter l'homme en avant, au service de ses frères. Le dicton célèbre de S. Irénée, dont on ne cite souvent que le premier hémistiche, résume bien ce que nous voulions dire. Mais avant de le citer, il importe de souligner qu'on ne devrait jamais pouvoir prononcer le deuxième hémistiche avant d'avoir mis en oeuvre le premier :

« La gloire de Dieu, c'est que l'homme vive;

Et la vie de lhomme, c'est de connaître Dieu » (12).

ROBERT CASPAR

(12) S. Irénée (IIe siècle), **Adversus haereses** 3, 18, 11.

l'homme, qu'il faut changer. Tant qu'il sera rempli d'égoïsme et de haine, on aura beau changer les structures, la vraie paix n'avancera pas d'un pouce et là encore on ne fera que remplacer l'oppression par l'oppression. Les rapports de force politiques sont une réalité, et ils conditionnent pour une bonne part la paix ou la guerre. Mais une paix fondée sur le seul rapport des forces n'est pas une vraie paix et demeure instable.

Dans cette ligne de la paix et de la réconciliation entre les hommes, le devoir de pardonner, qu'enseignent l'Islam et le christianisme, peut être une force décisive. Car le pardon, comme la non-violence, est un acte de force et non de démission. Il libère l'homme de la haine, l'insulteur aussi bien que l'insulté :

> « Le pardon est un acte risqué; il est l'acte des forts. Il existe là où quelqu'un menace effectivement une autre existence, qu'elle soit matérielle ou psychologique; là où quelqu'un lèse des droits. Il n'est donc ni l'oubli, ni l'indifférence, ni la naïveté. Il est lucide, mais celui qui pardonne juge que celui qui fait le mal - et ce mal contre lui - est moins homme que lui qui le subit. Son acte a pour fin de rompre la fascination du mal, l' « enfermement » du mal-faisant en lui-même; il a pour but de briser ce cercle magique dans lequel toute communication réelle chavire.
>
> Il est un acte risqué, car il est fondé sur l'espérance que la bonté, ouvrant au malfaisant un espace autre que sa logique du mal, le fera accéder à un choix moins inhumain.
>
> Le pardon est un acte de liberté. Celui qui pardonne ne se laisse pas dominer par le mal sécrété par l'adversaire. Il ne guérit pas la calomnie par la calomnie, la diffamation par la diffamation, le meurtre par le meurtre, la tromperie par la tromperie. Il crée une autre relation. Celle-ci est un appel pour que le mal n'ait pas le dernier mot. Le pardon est un acte créateur : accepté, il ouvre à nouveau au malfaisant de façon positive les relations sociales » (11).

Le croyant sera incité à se réconcilier avec ses frères s'il s'est réconcilié avec Dieu; il pardonnera s'il accepte d'être pardonné de ses propres fautes. Il pourra travailler à la réconciliation des hommes avec eux-mêmes et entre eux, en faisant connaître le Dieu qui pardonne et qui veut la paix. Dans ce sens, le vrai sens du péché va à l'encontre du complexe de culpabilité.

Enfin, la foi en Dieu introduit dans les rapports humains une dimension nouvelle et infinie, celle de l'amour. Non pas l'éros, l'amour instinctif et possessif, qui est désir de jouir de l'autre; mais l'agapè, l'amour qui est don de soi aux autres, et qui reproduit l'amour que Dieu a pour

---

(11) Christian DUQUOC, **Jésus, homme libre**, Paris, Cerf 1974, p. 106. Le Coran, de son côté, demande de préférer le pardon au talion 2, 178-179; cf. 5,45.

pour le croyant, qui doit collaborer avec tous ceux qui oeuvrent dans le même sens, même s'ils ne partagent pas sa propre vision de l'homme.

Là où il risque de se séparer d'eux, c'est dans le choix des moyens. La foi en Dieu, fin de l'homme, révèle au croyant la dignité infinie de chaque homme, de chaque personne, qui participe au dessein infini de Dieu. Il ne pourra donc jamais servir de moyen à utiliser, et à sacrifier au besoin, pour le bonheur de l'humanité. Sauf le cas, évidemment, où il offre volontairement sa vie : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ».

Et pourtant, les guerres n'ont pas cessé, couvertes parfois de l'étendard de la religion. On a pu, il fut un temps, poser des règles précises pour la « guerre juste ». Avec l'évolution des moyens de destruction, ces règles se révèlent périmées. Le problème actuel est de moins en moins celui de la guerre juste, mais celui, plus général, de la violence. Sans vouloir anticiper sur les rapports consacrés à cette question dans notre Colloque, je me permettrai d'avancer quelques idées générales.

Islam et christianisme n'ont sans doute pas exactement la même doctrine sur cette question de la violence, ne serait-ce que par le ton différent de leurs Ecritures respectives et l'histoire de leurs fondateurs. Cependant, les croyants musulmans et chrétiens, unis quant à la question de l'origine et de la fin de l'homme, ne pourraient-ils pas être d'accord sur quelques points essentiels : s'interdire tout ce qui est dégradation de la personne humaine (tortures, lavages de cerveau, violation de la vie privée....), même lorsque ces pratiques apparaissent comme des moyens efficaces; préférer la non-violence à la violence, lorsqu'elle est vraiment efficace. Car la non-violence n'est pas démission et passivité. Elle est une force politique puissante (Gandhi en Inde, César Chavez et les Chicanos de Californie...). Détruire l'homme pour le sauver n'est souvent que remplacer une oppression par une autre oppression. L'histoire semble bien le montrer. Dans « Les justes », Albert Camus pose la question : peut-on accepter le massacre de jeunes enfants d'un despote pour sauver de la famine les enfants des victimes du despotisme ? Et il nous montre l'humaniste et le pur révolutionnaire se séparer sur la réponse.

La foi en Dieu exige de travailler à la réconciliation entre les hommes, par-delà les clivages de religion, de classe, de race... Certes, le croyant doit être lucide et reconnaître la réalité de la lutte des classes, et aujourd'hui entre classes de peuples. C'est la forme suprême peut-être d'affrontement entre le bien et le mal, à condition de ne pas répartir le bien et le mal suivant les classes ! Mais il ne peut en prendre son parti, ni remplacer la dictature d'une classe par celle d'une autre. Le croyant doit être fondamentalement un homme de paix. Non pas la paix béate et immédiate entre le maître et l'esclave, mais une paix fondée sur la justice.

Seulement, la paix ne viendra pas du seul rétablissement de la justice dans le monde, d'ailleurs toujours imparfaite. C'est l'homme, le coeur de

vie, qui n'aurait d'ailleurs pas de réponse possible, sinon son absurdité même.

On peut penser au contraire que l'homme est un animal raisonnable et raisonneur, être qui cherche le sens des êtres et d'abord de sa propre vie. La foi offre une réponse, qui a au moins le mérite d'échapper à l'absurde dans lequel on veut nous enfermer. Est-ce si négligeable ? Il est vrai que c'est un choix, même s'il est appuyé sur des raisons de croire.

D'autres philosophies, le marxisme par exemple, offrent un autre sens à la vie de l'homme : travailler à l'instauration d'une humanité réconciliée dans la future société communiste. C'est une puissante espérance, un véritable messianisme, mais qui se heurte à la résistance des faits. Sur ce point, la foi est plus modeste et sans doute plus réaliste. Elle sait que le bien et le mal sont liés à la nature de l'homme. Son rôle est de lutter contre le mal dans toutes ses formes, pour promouvoir le bien. Mais elle sait que cette lutte n'aura pas de fin. Ou plutôt la fin de cette lutte entre le bien et le mal coïcidera avec la fin de l'histoire, qui réside justement dans cette tension et cet affrontement entre le bien et le mal dans les personnes et dans les sociétés. Elle croit pourtant à l'accomplissement parfait de l'homme et de l'humanité, lors de leur rencontre avec Dieu à la fin de l'histoire.

Et déjà, sur cette terre et au cours de notre histoire, cette rencontre avec Dieu est possible, malgré la déficience et la finitude humaines. C'est cette rencontre, dans la foi et la vie de foi, qui donne à l'homme sa force et son espérance dans sa lutte contre le mal, en lui et dans les autres. Là aussi, c'est une option à faire. C'est un problème de vérité. Mais le signe du bien-fondé de l'option pour la foi ne peut être que le fruit qu'on en retire dans l'expérience humaine. A chacun de s'interroger et d'interroger l'expérience des autres. Une foi vivante, même et peut-être surtout chez les croyants simples et humbles, est-elle un facteur de démission et de passivité, ou une source de force et d'espérance devant les épreuves inévitables de l'existence humaine, la misère, la souffrance, la mort, la nôtre et celle de ceux que nous aimons ?

La foi en Dieu est une exigence de justice entre les hommes. Tous sont créés du même sang, de la même race. L'ensemble de la terre et de ses biens leur est confié par Dieu pour assumer la vie matérielle, culturelle et spirituelle de tous. L'injustice dans la répartition des biens entre les hommes et les peuples est une insulte à l'homme parce que c'est une insulte à Dieu et à son acte créateur. Sans se faire illusion sur la suppression radicale de toute injustice et l'avènement d'une société parfaitement égalitaire, le croyant, tout vrai croyant, devrait être aux premiers rangs de la lutte contre les injustices sociales sous toutes leurs formes, surtout là où elles sont devenues un pouvoir institutionnel. Il doit prendre parti, à chaque fois, pour la victime de l'injustice, quelles que soient sa religion (ou son absence de religion), sa race, sa nation. C'est un critère absolu

Mais Dieu ne se révèle pas pour le plaisir de se faire connaître et reconnaître. Il n'en a nul besoin et se suffit à lui-même. Il se révèle pour le bien et le bonheur de l'homme qu'il a créé. L'homme est créé pour adorer Dieu et le servir, répètent le Coran et la Bible. C'est dans cette reconnaissance de Dieu, sa source, sa fin, sa vie même, que l'homme trouve sa grandeur, sa dignité et sa joie suprêmes, dès ici-bas comme dans l'au-delà. Loin d'être le rival de l'homme, Dieu est sa force, son espérance, sa perfection. Supprimer Dieu de la vie de l'homme, c'est le priver de sa richesse la plus haute et de son achèvement. Renversant la proposition des humanismes athées pour qui Dieu - du moins une certaine image de Dieu - est une aliénation, le croyant pense logiquement que l'humanisme athée est, objectivement, un humanisme incomplet, inachevé (10).

Bien entendu, cette affirmation de foi est aux antipodes de l'humanisme athée et ne peut être que rejetée par ceux qui s'en réclament. Il y a là un clivage objectif que ni les croyants, ni les incroyants ne songent à nier. Mais ce que nous avons dit du respect de la démarche personnelle de chaque homme reste vrai. Les anathèmes n'ont jamais guéri personne. L'important est que chacun suive loyalement sa conscience et s'éfforce sans cesse de se soumettre à la vérité, qui est la volonté de Dieu pour lui, qu'il le reconnaisse ou qu'il le nie. De plus, la base commune d'une collaboration au service des hommes reste sauve, au-delà ou en-deçà des options fondamentales, dans la mesure où foi et incroyance sont de véritables humanismes.

Mais justement, ces options fondamentales, celle de la foi en Dieu ou de l'atheisme, vont colorer d'une teinte différente le service de l'homme. Et c'est ce que je voudrais indiquer à grands traits avant de conclure.

IV. — L'apport de la foi à la construction de l'homme

La foi révèle à l'homme son origine et sa fin. Elle répond ainsi à l'interrogation que tout homme se pose sur le sens de sa vie. On répète un peu trop que la foi n'a pas pour but de répondre à des questions de curiosité. L'important serait d'assumer notre existence au jour le jour, sans nous poser la question des origines et de la fin, celle du sens de la

(10) C'est sur ce plan objectif de la foi qu'il faut prendre cette phrase du Dr. Kâmil Husayn : « J'aimerais pouvoir convaincre les hommes que mettre son point d'honneur à être athée, nier le Mystère divin et renier la Droite Guidance que donne la foi au Mystère, j'aimerais pouvoir les convaincre que tout cela a fait son temps et que l'athéisme est un manque dans l'intelligence et la nature humaines..... », **Al-wâdî l-muqaddas**, Le Caire, Dâr al-ma'ârif 1968, p. 146; trad. Marc CHARTIER, **La pensée religieuse de Kâmil Husayn** dans IBLA 37 (1974), p. 2-3. Pour le chrétien, c'est la phrase de S. Jean : « La vie éternelle, c'est de te connaître, toi le seul vrai Dieu.... » (Jean 17,3).

l'humanisme athée, au point que la foi n'ait plus rien à dire à ce monde, et donner ainsi raison au marxisme primitif et aux autres athéismes, qui ne cherchent pas tant à lutter contre les religions qu'à saper leurs fondements et les rendre inutiles, bientôt désertées.

Le péril me semble réel et croissant, à lire une certaine littérature aussi bien chrétienne que musulmane. On y retrouve sans cesse les mêmes affirmations : la révélation ne parle pas de Dieu mais de l'homme; la théologie doit devenir anthropologie; il n'y a qu'un seul absolu, l'homme; Dieu est une hypothèse invérifiable un postulat de la foi; la foi en Dieu c'est le service de l'homme, l'engagement total dans les luttes pour sa libération, le reste, c'est-à-dire la foi, viendra après, etc...

Bien entendu, tout n'est pas faux dans ces affirmations trop absolues. La plupart du temps, leur intention est juste, sous des formules maladroites. Elles visent à redonner au monde religieux le sens de l'homme, alors que les théologies s'étaient égarées dans des discussions byzantines, sans rapport avec les vrais problèmes de l'homme. Je crois d'ailleurs qu'on est injuste envers ces théologies, qui ont creusé les principaux problèmes des rapports entre Dieu et les hommes, et des hommes entre eux. Mais, en définitive, cette nouvelle tendance « anthropologique » n'est-elle pas une nouvelle forme d'apologétique, visant à dédouaner la religion de son retard sur la civilisation et à se placer sur le terrain de l' « adversaire », avec les périls bien connus de toute apologétique : adopter la problématique de l'adversaire et répondre « ad hominem », au lieu de se placer au centre de la foi et voir comment elle peut répondre aux requêtes de l'homme contemporain, quitte à formuler l'essentiel de son message intangible dans des catégories nouvelles.

Ce qui manque à cette attitude, ce n'est pas de parler de l'homme. C'est de **réduire** la révélation, la foi et la théologie à un message sur l'homme. Non, l'homme, aux yeux de la foi, n'est pas un absolu. Dieu seul, le vrai Dieu vivant, l'est. L'homme n'est pas pour autant un être relatif; c'est un être de relations, une personne, et un être dépendant, qui n'est pas l'auteur de son existence, tout en étant un être libre et non esclave. Reconnaître la vraie condition de l'homme n'est pas démission mais réalisme. C'est dans sa relation à Dieu que l'homme trouve sa vraie grandeur, son accomplissement et son vrai bonheur; et c'est cette relation qui lui donne dignité supême, qui interdit de le réduire à un moyen à sacrifier, même pour son bonheur et celui des autres.

Oui, la révélation, la foi et la théologie sont des messages sur l'homme et pour l'homme. Mais c'est en lui parlant de son être profond, de son origine et de sa fin... en lui parlant de Dieu. La révélation, coranique ou évangélique, est d'abord et essentiellement une Parole de Dieu sur Dieu. La théo-logie est d'abord discours sur Dieu, l'absolu, en langage et dans les catégories de l'homme, donc relatives. La foi est foi en Dieu, à travers les représentations imparfaites que l'esprit humain s'en fait.

croyants, et l'incroyance celui des athées. En réalité, toute foi profonde n'est jamais monolithique. Elle est faite de doutes surmontés et renaissants. Elle doit même être « athée », dans le sens où nous parlions du rôle purificateur de l'athéisme. Nous aussi, nous avons à nier les faux dieux. Avec Marx, il nous faut nier un Dieu-grand-patron-capitaliste et une religion consolatrice des affligés par évasion du monde. Avec Nietzsche, nous nions un Dieu rival de l'homme; avec Freud, un Dieu refuge contre les affrontements; avec Sartre, un Dieu déterminant, supprimant notre liberté, etc... Parallèlement, l'athée a raison de nier ces fausses représentations du vrai Dieu, et son athéisme, vérité pour lui, n'est pas généralement si clos qu'il supprime toute question sur le sens ultime de l'homme et le problème de Dieu. Foi en Dieu et incroyance ne divisent pas deux mondes hétérogènes, ennemis et clos sur eux-mêmes. Elles divisent le coeur de tout homme, « croyant » et « incroyant », toujours à la recherche de la vérité, jamais « possédée », mais à pénétrer davantage (9).

La deuxième remarque est que considérer le monde des croyants et celui des incroyants comme deux mondes ennemis, en guerre pour la vie ou la mort de l'un ou de l'autre, c'est revenir aux guerres de religions dont nous sortons à peine. De même que l'Islam et le christianisme, après des siècles de lutte par l'épée et la plume, ont enfin compris - ou sont en voie de comprendre - qu'ils ont assez de vérités en commun, sans nier les différences essentielles, pour collaborer au service des hommes - et notre Colloque veut en témoigner - , ainsi les croyants peuvent trouver avec les athées un terrain commun suffisant pour collaborer sur des points précis et vitaux. Ce terrain commun, c'est le sens de l'homme, puisque nos religions, comme l'athéisme, se veulent des humanismes, même si notre conception de l'origine et de la fin de l'homme diffère essentiellement de celle des athées. Les points précis où la collaboration s'avère possible sont ceux que notre Colloque a mis à son programme, et beaucoup d'autres. Les plus importants me semblent être ceux que VaticanII indiquait : la justice sociale, la paix et la liberté. Là aussi, comme pour les relations entre l'Islam et le christianisme, il s'agit de passer de la confrontation au dialogue et à la collaboration.

Enfin, après avoir relevé les écueils liés à une attitude intégriste, conservatrice, tournée vers le passé et vers des valeurs à conserver et à défendre, il reste à signaler l'attitude diamétralement opposée : adopter tellement les catégories et les modes de pensée, les vues et les visées de

(9) Ecoutons encore Ghazâlî : « Le but de ce récit (sur son doute concernant les premiers principes de la raison) est d'inviter à mettre tous ses efforts dans la recherche, au point d'aller jusqu'à chercher ce qui n'est pas à chercher. Car les principes premiers ne sont pas à rechercher : ils sont présents. Et ce qui est présent, si on le recherche, se perd et disparaît. Mais celui qui recherche ce qui n'est pas à rechercher ne peut être accusé de négligence dans la recherche de ce qui est à chercher » (Munqid éd. Jabre p. 14).

« Je me souviens d'un de nos savants juristes à qui quelqu'un demanda un jour s'il savait, d'après le Coran, combien de pains on peut faire avec deux hectolitres de blé. Certes, répondit le défunt Cheikh, et il téléphona au patron d'une boulangerie, puis il donna la réponse à son interlocuteur. Celui-ci se récria : « Cette réponse ne vient pas du Coran ! » - Mais si ! rétorqua le Cheikh, elle vient de ce verset du Coran : « Si vous ne savez pas quelque chose, demandez-le à ceux qui savent ! » (Coran 16,43) (7).

Il faudrait d'ailleurs étendre ce respect des autonomies légitimes à d'autres secteurs de la vie humaine, celui de l'imaginaire et de la création artistique, celui des sciences économiques et humaines, et même celui de l'éthique, de l'aspiration à la justice et à la fraternité humaine. La foi se doit d'y jouer son rôle, nous le dirons, mais elle n'a pas à « récupérer » après coup ce qui est devenu, sans elle le plus souvent, le bien inaliénable de l'homme contemporain.

La troisième attitude souvent liée à l'intégrisme est illustrée par la proposition, qu'on entend parfois en haut-lieu, d'un « front commun des croyants contre l'athéisme ». Cette attitude relève de l'intégrisme en ce qu'elle considère l'athéisme et les athées comme des ennemis à combattre et à réduire par la mise en oeuvre d'une stratégie de type militaire. D'ailleurs, les sous-entendus politiques ne sont pas absents, en général, d'une telle proposition. Je ne pense pas que le vrai croyant puisse l'accepter. L'athée est un homme, qui s'est fait sa conviction après réflexion, et nous devons respecter sa démarche, même si elle n'est pas la nôtre. Aux yeux de la foi, musulmane (8) aussi bien que chrétienne, la volonté de Dieu sur l'homme passe par sa conscience, et cela va si loin que tout homme doit suivre les impératifs de sa conscience, qui est sa vérité, même si elle est erronée par rapport à ce que nous croyons être la vérité. L'athée a son idéal de vie, sa morale, souvent très digne et exigeante, et un sens du dévouement au service des hommes, chez les marxistes en particulier, que bien des croyants pourraient lui envier.

L'athéisme, lui, est une réalité de plus en plus répandue dans notre monde. Nous en avons dit rapidement les causes et les formes, ainsi que le rôle purificateur qu'il peut et doit jouer pour dégager la vraie foi des fausses représentations de Dieu. J'ajoute ici deux remarques, qui me semblent importantes.

D'abord, ce « front commun » est quelque peu dichotomiste et manichéen, comme si la foi était le monopole de ceux qui se disent

---

(7) BINT AL-SHATI' , **Al-îmân wa-l-'ilm**, dans **Al-Ahrâm**, Le Caire 7-1-1972, reproduit et traduit en français par R.C. dans **Etudes Arabes**, Rome (IPEA) 31 (1972), 39-52.

(8) Pour une opinion musulmane sur ce sujet, voir mon article **Le salut des non-musulmans d'après Ghazâlî** (et M. 'Abduh et R. Ridâ), dans IBLA 31 (1968), 301-314.

me, il n'y a pas si longtemps. Il consiste à affirmer que tout est contenu dans la révélation, y compris ce que Dieu a laissé à l'homme le soin de trouver avec ses propres capacités, en particulier les sciences exactes et leurs applications (5). Dans cette attitude, qui nous apparaît aujourd'hui franchement dépassée, on voit bien l'intention de réconcilier la religion avec les sciences modernes si séduisantes et avec le monde scientifique qui paraît porter l'avenir. Mais on voit surtout le résultat, qui ne peut être que de déconsidérer la religion aux yeux des vrais savants, qui n'ont trouvé leur science ni dans l'Evangile ni dans le Coran. Une telle attitude est une perversion de l'homme et de la foi. Elle est perversion de l'homme, en ne respectant pas l'autonomie de la science à des divers degrés de la connaissance humaine. Elle peut même être démobilisatrice devant l'effort considérable que requièrent la découverte des lois scientifiques et leur mise au service des hommes, si on affirme dès le départ que tout est déjà révélé. La révélation n'a pas pour but de remplacer l'effort de l'homme pour pénétrer les secrets de la création et les mettre en oeuvre, même si elle a son mot à dire dans l'emploi de ces inventions pour faire respecter le véritable intérêt de l'homme.

Mais cette attitude est surtout un péril pour la foi, qui devient très fragile si elle se fonde sur de telles raisons de croire. La foi en Dieu n'est pas de l'ordre de la science expérimentale, et on a pu dire que si les cosmonautes soviétiques avaient rencontré Dieu dans le ciel, c'eut été sûrement un faux dieu. Ghazâlî (XI°siècle) avait déjà mis en garde les croyants contre cette confusion des domaines et des critères de vérité (6). Plus récemment, de nombreux auteurs se sont élevés vigoureusement contre ce concordisme apologétique et pseudo-scientifique. L'un d'eux, une femme, le Docteur Bint al-Shâti', a intelligemment mis l'accent sur le double danger qu'il représente : ridiculiser la foi, et démobiliser les jeunes générations devant l'effort de développement du pays, en affirmant que toutes les sciences sont dans le Coran, au lieu d'acquérir soi-même ces sciences et ces techniques modernes, si difficiles et si indispensables au progrès de l'humanité et à l'autonomie des peuples. Cet auteur demande de rendre le Coran à son message religieux et la science aux savants. Et elle termine par une anecdote vécue et pleine d'humour :

---

(5) Cette attitude est moins récente qu'il n'y paraît. Elle ne fait, au fond, que reprendre une mythe aussi ancien que les religions, selon lequel toutes les sciences ont été enseignées aux hommes par les dieux. En Islam, de grands penseurs comme Ghazâlî affirment que médecine et astrologie ont été révélées par les prophètes (Munqid, éd. Jabre, Beyrouth 1959, p. 42-43) entre autres. On retrouve la même idée dans la théologie chrétienne jusqu'au XIV° siècle. Voir Y. CONGAR, **La foi et la théologie**, Paris, 1962, p. 217, n. 1 et 2.

(6) Ghazâlî est particulièrement net sur la distinction entre les critères de vérité. Voir mon article **La foi et la raison dans le Munqid de Ghazâlî**, dans IBLA 32 (1969), 215-240.

sauver, dans la mesure où elle est incapable de répondre durablement et en profondeur aux requêtes légitimes de notre monde, tout simplement parce qu'elle les ignore et veut les ignorer.

Trois autres attitudes sont proches de l'intégrisme et souvent imbriquées avec lui : le refuge dans la prière et la contemplation, le concordisme apologétique et l'idée d'un « front commun des croyants contre l'athéisme ».

S'agissant de la première, il n'est évidemment pas question, pour un croyant, de nier l'importance et la nécessité de la prière, ainsi que la légitimité, et même la nécessité pour l'équilibre du monde, de vies consacrées à la contemplation. Au contraire, la prière est la respiration de l'esprit, le contact intime avec la source de la vie, qui restaure l'homme, le fortifie et le relance dans la mêlée des difficultés personnelles et collectives, avec une force renouvelée, puisée dans la force du Tout-Puissant. La vie contemplative, elle, est la prière au suprême degré, à laquelle ceux qui y sont appelés consacrent toute leur vie et tout leur être. Avant tout, prière et contemplation sont la reconnaissance et l'adoration de Dieu, source et fin de tout être. Selon l'adage coranique, c'est « traiter Dieu en Dieu » (qadara Allah haqqa qadri-hi). Elles sont dans la logique d'une foi authentique.

Mais le danger qu'on veut signaler est d'y trouver un refuge et une évasion des misères et des luttes de ce monde. C'est la « fuite du monde » (al-firâr min al-dunyâ), que dénoncent les musulmans orthodoxes chez certains soufis (mystiques musulmans). Comme si on pouvait trouver Dieu en se séparant des hommes ! Et en ignorant leurs problèmes. On retrouve ici aussi l'illusion de la jouissance immédiate de Dieu, au lieu de l'affrontement pénible avec le réel des hommes ou l'appel à la Toute-Puissance divine, dispensant l'homme de son effort et de ses responsabilités. Il s'agit, bien sûr, d'une perversion de la prière et de la contemplation authentiques. Et l'exemple de tous les grands hommes de prière, depuis Moïse levant les bras sur la montage pendant que Josué combattait dans la plaine, jusqu'à Mohammed s'isolant dans la grotte de Hirâ, pour méditer et consacrant des nuits à la prière (tahajjud), en passant par Jésus sans cesse en prière et en union à la volonté de Dieu, montre quelle force ils y ont puisé. De même, les mystiques authentiques, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, n'ont jamais pensé que consacrer sa vie à la contemplation était se désintéresser des hommes. Au contraire, leur vie sacrifiée à la prière leur apparaissait comme un appel de Dieu et comme le meilleur service à rendre à la communauté humaine, pour lui rappeler la primauté de Dieu, pour témoigner par leur vie que l'accomplissement de l'homme et son bonheur suprême dès cette vie est dans la reconnaissance plénière de la primauté de Dieu, et, par leur intercession, travailler efficacement au succès des efforts de leurs frères. Mais qui peut affirmer que c'est le cas de tous les orants et de tous les contemplatifs ?

Une autre attitude proche de l'intégrisme est celle du concordisme apologétique. Le genre est bien connu, en Islam comme dans le christianis-

militants syndicaux, comme un frein ou un moteur des mutations nécessaires ?

En résumé, un double retard est à combler : au niveau de la réflexion sur le rôle constructif de la foi dans l'accomplissement de l'homme; et au niveau de l'engagement du croyant, des religions et des appareils religieux, dans les luttes pour la libération de l'homme. Notre Colloque se situe au premier niveau, et c'est dans ce domaine de la réflexion que je voudrais attirer l'attention sur les écueils et les déviations graves dont doit se garder cette réflexion, et sur la contribution positive, à mes yeux indispensable, que la foi en Dieu peut et doit apporter au vrai sens de l'homme.

III. — Les écueils d'une foi mise au service de l'homme

La hantise de rattraper le temps perdu et l'urgence des problèmes soulevés par les courants athées peuvent conduire nos religions à tellement « renverser la vapeur » qu'elles en viendraient à épouser les idées et les idéologies de leurs adversaires, jusqu'à perdre leur originalité, dénaturer leur message, et ainsi n'avoir plus rien à dire ni à faire de plus que ne font et disent les mouvements athées; ce qui serait finalement leur donner raison. Mais avant de parler de ce danger, il faut en signaler plusieurs autres, diamétralement opposés au premier, mais ne mettant pas moins, sinon plus, la foi en péril.

Le premier de ces écueils et de ces dangers est celui de l'intégrisme ou du fondamentalisme : affirmer globalement et intensément la foi en Dieu, comprise selon la lettre des Ecritures, et refuser l'effort coûteux, difficile et périlleux de repenser le message révélé pour dégager les vérités éternelles de leur enveloppe circonstantielle et pouvoir les transcrire dans le langage et les catégories de nos contemporains. L'attitude intégriste est une donnée constante de toutes les religions et on la retrouve en Islam comme en christianisme, catholique ou réformé. Elle correspond en effet à un type de tempérament religieux, avide de solutions radicales et simples. Ce n'est pas une attitude de facilité dans l'ordre pratique, car elle se traduit le plus souvent par une foi fervente et un engagement total, parfois héroïque, jusqu'au sacrifice de sa vie, au service de cet idéal absolu. Mais c'est une attitude de facilité sur le plan de la réflexion nécessaire sur le donné révélé et sur son audience dans l'esprit de nos contemporains. Et c'est une impasse face à ce problème majeur, car elle suppose le problème résolu d'en-haut et tombe dans le piège que dénonçaient Freud et Sartre. Au lieu d'affronter la pénible tension entre la foi en Dieu et l'insertion dans un monde qui refuse globalement cette foi, elle supprime l'un des termes de la relation, celui justement envers qui le témoignage de la foi doit être porté : le monde de l'incroyance. L'intégrisme peut connaître des succès locaux et temporaires, des « revivals », et séduire certains esprits généreux. Mais finalement, cette crispation presque désespérée sur une foi menacée risque fort d'abbutir à la perte définitive de la foi qu'elle veut

de travailler à l'améliorer, ni révélateur de solutions et de connaissances qu'il appartient à l'homme de trouver lui-même. Dieu n'est pas une hypothèse inventée pour « boucher les trous » de l'homme et le dispenser d'assumer ses responsabilités. Il n'est pas non plus le rival de l'homme, jaloux de le voir prendre son indépendance. Dieu est, c'est vrai, le créateur de l'homme. Mais toutes les initiatives divines tendent à la réussite de la création, en respectant son propre mode d'être et d'agir, en « libérant sa liberté », jusqu'à son plein épanouissement.

Mais nous disions qu'il ne suffit pas d'affirmer notre foi en Dieu, même purifiée de toutes les fausses représentations du vrai Dieu. Encore faut-il rendre cette affirmation crédible. Les explications théoriques sont sans doute nécessaires, et pouvons-nous affirmer que la présentation de la foi aux jeunes générations soit vraiment adaptée à leurs aspirations, à leur mentalité, ou tout simplement à la qualité de l'enseignement qu'ils reçoivent de par ailleurs ? Il reste qu'une présentation renouvelée et adaptée de la foi ne servirait pas à grand'chose si les faits contredisaient sans cesse la théorie. En Islam comme en christianisme, l'accord est quasi général actuellement pour présenter la foi en Dieu - et d'abord la révélation que Dieu fait de lui-même dans les Ecritures - comme un message pour l'homme, au service de l'homme, de sa libération et de son accomplissement. Mais l'attitude concrète des croyants, leurs options face aux grands problèmes de l'homme contemporain - en particulier ceux que nous étudions dans ce Colloque - sont-elles conformes aux exigences de la foi en l'homme, aux problèmes urgents de notre temps ?

Il faut bien constater que, du moins en Occident, les grands mouvements de libération de l'homme se sont développés, jusqu'à une époque récente, sans et souvent contre les appareils religieux, qu'il s'agisse des grands mouvements sociaux des exploités, ou des diverses révolutions. Sans doute, la révolution de 1789, et surtout celle de 1848, n'étaient pas anti-théistes ni anti-religieuses, surtout la seconde, si elles étaient toujours anti-ecclésiales. Et actuellement, on retrouve souvent des chrétiens, et même certains membres de la hiérarchie, aux premiers rangs des mouvements de libération, dans certains pays d'Amérique Latine, en Espagne, en Tanzanie... et dans les organisations palestiniennes. Mais la plus importante des dernières révolutions, la révolution soviétique de 1917 et toutes celles qui l'ont suivie jusqu'à la révolution chinoise, ainsi que l'ensemble des mouvements ouvriers des XIX° et XX° siècles ont été consciemment a-religieux ou anti-religieux.

Il en va sans doute autrement dans le monde musulman, l'Islam ayant toujours été mêlé de près ou de loin aux mouvements politiques, sinon sociaux. Et il est certain que le grand élan de libération du colonialisme s'est fait au nom de l'Islam, comme moteur ou comme référence. Mais peut-on affirmer qu'actuellement les forces religieuses sont le moteur ou seulement la référence des transformations sociales en cours ? La religion musulmane apparaît-elle, aux yeux de nombreux jeunes, étudiants ou

pour nier sa propre pensée. D'autres philosophies naissent sans cesse, aujourd'hui encore, dans un effort perpétuel de dépassement, et il se pourrait bien que le balancier revienne vers l'homme et l'humanisme. Mais le bilan général des philosophies les plus marquantes depuis un siècle est assez net. Plus qu'une négation de Dieu, qui suppose dialectiquement son affirmation, au moins une preuve de sa non-existence, c'est la dénonciation de Dieu comme une hypothèse illusoire, née d'un désir pris pour la réalité, une illusion nocive qui détourne l'homme des affrontements réels et salutaires, soit dans sa vie psychique (Freud), soit dans son angoisse d'exister (Sartre), soit dans sa lutte pour la justice (Marx). Bien pire, c'est une hypothèse inutile, qui ne repose plus sur aucun fondement et ne répond plus à aucun intérêt.

II. — Prendre au sérieux les humanismes athées

Il serait bien léger, de la part des croyants, de balayer - de croire balayer - ces philosophies d'un revers de la main ou de les rejeter d'un haussement d'épaules. D'abord, elles ne sont pas le fait de quelques penseurs ou de quelques milieux intellectuels. Fruits elles-mêmes d'une situation historique - le décalage entre l'avancement de la civilisation et le retard de religions conservatrices - , elles ont bénéficié de son climat; elles sont enseignées chaque jour aux jeunes générations par diverses voies et sont même de plus en plus répandues dans les masses. La parole du croyant à nos contemporains doit donc en tenir compte. Mais de plus, l'athéisme peut jouer un rôle purificateur pour la foi des croyants. On a pu affirmer qu'aujourd'hui « la foi doit passer par la critique athée », rejoignant ce que des penseurs musulmans, Nazzâm (VIIIᵉ siècle) et Ghazâli (XIᵉ siècle) disaient déjà du rôle nécessaire du doute pour arriver à la certitude de foi (4). En effet, ces critiques nous mettent en garde contre des déformations faciles et fréquentes de l'instinct religieux, qui sont des perversions de la vraie foi, des idoles et des faux-dieux à abattre pour trouver le vrai Dieu.

Car le vrai Dieu n'est ni évasion des problèmes humains, ni consolation facile des souffrances et des angoisses des hommes, ni espérance d'un monde meilleur « compensant » les misères de celui-ci et dispensant

---

(4) Nazzâm, mo' tazilite du VIIIᵉ siècle, affirmait : « Aucune certitude n'est possible avant que le doute n'ait opéré son action (**lam yakun yaq-în qatt hattâ sâra fi-hi sakk**), cité par Gâhiz, **K. al-hayawân**, éd. Hârûn, Le Caire, VI (1944), 35-36. Ghazâlî, en plus des célèbres pages au début du Munqid, dans lesquelles il expose son doute méthodique, a écrit en conclusion de son **Mizân al-'amal** : « S'il n'y avait dans ce discours que matière à te faire douter de la croyance reçue de naissance, de façon à t'inciter à la recherche, ce serait un résultat bien suffisant. **Car le doute conduit au vrai.** Qui ne doute pas ne réfléchit pas; qui ne réfléchit pas n'est pas clairvoyant (basîra : la connaissance de foi); qui n'est pas clairvoyant demeure dans l'égarement et dans l'erreur ».

bon, qu'on peut aimer parfaitement et à peu de frais. Selon la formule célèbre de Freud, la religion est une névrose collective qui guérit (croit guérir) de la névrose individuelle. Mais elle débouche sur un monde illusoire, qui est une évasion (un transfert) de la dure réalité de la vie humaine.

Reprenant la ligne de Nietzsche, les existentialismes athées, et singulièrement celui de SARTRE, ont fortement insisté sur la contradiction entre la liberté de l'homme et l'existence d'un Dieu créateur. L'homme est son propre créateur, à chaque instant, par chaque acte de sa volonté souverainement libre. Il se construit lui-même. Si Dieu existe, crée l'homme, lui dicte son destin et son projet selon un modèle préétabli, lui indique le bien et le mal, l'homme n'est plus libre. L'homme n'est libre, n'est vraiment homme, qu'en s'inventant lui-même, ses propres valeurs, sa propre vérité, son chemin et sa vocation, en existant par lui-même et non par un autre. Il faut opter entre l'existence de Dieu et la liberté de l'homme. Dieu n'est en réalité que l'image du désir humain d'absolu, du souci humain de donner un sens à son existence, à son angoisse d'être. Or l'existence de l'homme n'a pas de sens; elle est absurde. La grandeur de l'homme est d'accepter son existence comme absurde et de la construire sans recourir à des hypothèses faciles et nocives. Le sens de l'homme, l'humanisme, exige l'athéisme.

Il est vrai que tous les humanismes, basés sur la foi ou sur sa négation, sont actuellement remis en cause par les différentes tendances qu'on regroupe sous le nom de structuralisme. Quant il ne se contente pas d'être une méthode d'analyse linguistique, anthropologique ou sociologique, et qu'il s'érige en philosophie, le structuralisme est la destruction de tout humanisme, de toute conscience de soi. L'homme n'est qu'un mot, à la fois légère pellicule dans l'évolution du monde depuis des milliards d'années, et objet du savoir, de la science, non plus son sujet, pris lui-même dans un réseau de structures et de systèmes qui ont leurs lois propres, indépendantes de toute intention, de toute conscience, de toute réalité de l'homme. Il n'est plus un sujet parlant, s'exprimant par son langage. Il n'est qu'un « locuteur » pris dans le réseau des lois du langage qui existe par lui-même et en-dessous duquel il n'y a rien, ni conscience, ni sujet, ni homme.

Le point d'aboutissement que représente le structuralisme peut intéresser déjà notre colloque - ou du moins ce que j'essaie d'en dire - , car il illustre **a contrario** le lien entre le sens de Dieu et le sens de l'homme. A vouloir promouvoir l'homme au détriment de Dieu, en opposition avec lui, voire en proclamant sa mort, ces philosophies occidentales en arrivent à nier l'homme lui-même et à proclamer sa mort. Il se pourrait que la dimension religieuse de l'homme lui soit essentielle, comme en témoignent ses résurgences chaque fois qu'on a cru l'avoir déracinée.

Arrivée à ce point il semble qu'on ne puisse aller plus loin. Et cependant, la pensée de l'homme ne cesse de réfléchir sur son aventure, même

Rodinson par exemple, à propos de la naissance de l'Islam, reconnaissent l'importance primordiale du facteur religieux, quitte à l'interpréter comme un pur phénomène psychologique.

Mais surtout, le but du marxisme, c'est de libérer l'homme et la communauté humaine avec toutes leurs richesses, y compris les richesses culturelles et spirituelles, dans la mesure où elles ne sont pas des aliénations. Ce but n'est pas seulement la transformation des rapports de production par l'abolition de la lutte des classes et le développement économique dans le cadre et au service de la justice sociale. Le but final du marxisme est la transformation de l'homme lui-même et des rapports entre les hommes, pour arriver à la « transparence des consciences », à la réconciliation de l'homme avec lui-même et avec ses frères. Cette espérance, messianique et « utopique » au sens positif de l'utopie, rejoint substantiellement le message des diverses religions. La différence essentielle porte sur la notion même de religion et son rôle dans cette libération de l'homme. Mais il ne servirait à rien d'affirmer, face au marxisme, la fécondité de la foi dans l'oeuvre de libération et d'achèvement de l'homme, si cela n'est pas transcrit visiblement dans les faits.

Le marxisme situe la libération de l'homme dans la transformation des rapports économiques et sociaux. D'autres philosophies cherchent cette même libération et l'accomplissement de l'homme dans un cadre plus individuel. Avant Marx, c'est Feuerbach (1804-1872), un de ses inspirateurs, qui s'élevait contre l'aliénation de l'homme par Dieu, son créateur et son maître, dont l'homme dépend comme un esclave. Si Dieu existe, l'homme n'est pas libre. Si l'homme est libre, il est son propre créateur et Dieu n'existe pas.

A peu près contemporain de Marx, Nietzsche (1844-1909) représente sans doute l'effort le plus puissant pour affirmer l'homme comme un absolu. Il ne peut supporter un être qui le manipule, le surveille comme un gendarme du haut du ciel. L'homme doit « tuer » Dieu, son rival, pour s'affirmer lui-même, comme Judas a dû tuer le Christ, ce témoin gênant, et accomplir le plus grand des crimes pour pouvoir s'aimer lui-même et aimer les hommes. Nietzsche est le premier à affirmer - bien avant les théologiens modernes de la « mort de Dieu » et dans un autre sens - que cette mort de Dieu est nécessaire pour la vie de l'homme parfaitement libre, le « surhomme ».

Centré aussi sur la libération de l'homme, Sigmund Freud (1856-1939) veut le délivrer de ses névroses et de ses psychoses, pour lui permettre d'affronter les difficultés de la vie humaine. Le propre de l'homme sain est sa capacité à faire face à ces affrontements et à les dépasser, sans les sublimer dans les constructions imaginaires de son inconscient. La religion, l'idée de Dieu, surtout d'un Dieu père, est justement la recherche du plaisir et de la satisfaction immédiate d'un amour impossible à réaliser dans la vie humaine. Elle permet, ou semble permettre, d'éviter les affrontements inévitables entre les hommes, en supposant l'existence d'un Dieu

On pourrait citer bien d'autres textes de cette eau, qui révèlent le climat d'une époque dominée par le capitalisme libéral et le lien entre l'Eglise et l'Etat, qui ne sera rompu en France qu'au début du XX° siècle. Ceux-ci suffisent pour montrer combien les reproches faits par Marx à la religion étaient justifiés. On peut simplement ajouter que la critique de Marx, d'Engels et des marxistes envers l'Islam n'est pas moins sévère. Il suffit de consulter l'article **Islam** de la Grande Encyclopédie Soviétique pour s'en rendre compte.

Mais la question qui se pose est de savoir si, sous les formules absolues qu'emploient Marx et les marxistes, c'est toute religion qui est condamnée, ou seulement ces déformations de la vraie notion de religion, qui représentaient souvent, au XIX° siècle, une véritable aliénation de l'effort humain. Une religion, une foi, qui serait réellement une force de libération de l'homme de tous les esclavages, y compris de celui des idéologies, ne pourrait-elle pas rejoindre l'intention profonde du marxisme, qui est justement la libération et la réconciliation de tous les hommes ? Il semble bien que l'évolution actuelle du marxisme en Occident et dans les pays musulmans d'une part, et celle de certains secteurs des milieux croyants d'autre part, permet de trouver un terrain d'entente pour des actions communes et même pour un dialogue sur le sens de l'homme. C'est en tout cas ce que pense un marxiste actuel, Roger Garaudy, qui précise ainsi dans quelle mesure une religion peut devenir « opium du peuple ».

« La religion est un « opium » chaque fois qu'en affirmant qu'une vie éternelle, au-delà de l'histoire et au-delà de cette vie, est l'essentiel, elle dévalue par là-même, comme subalternes, les problèmes de cette vie et les combats de cett histoire.

Elle est un opium chaque fois que le rapport entre l'homme et Dieu est connu de telle manière que l'homme n'appelle et ne rencontre Dieu que pour compenser les faiblesses ou les échecs de sa pensée et de son action, « aux limites » et non « au centre», comme écrit Bonhoeffer.

Elle est un opium lorsqu'elle prend la forme d'un idéologie, d'une métaphysique et non d'un acte, d'une décision, d'une manière créatrice de vivre.

En un mot, elle est opium chaque fois qu'elle consacre les dualismes politiques et sociaux par une conception du monde elle-même dualiste, qui en fait, selon l'expression de Nietzsche, « un platonisme pour le peuple » (L'alternative, p. 111).

Car - et c'est la deuxième remarque à faire - le marxisme est un humanisme, et même, dans un certain sens, un spiritualisme, en tout cas un messianisme. Le « matérialisme » lié au marxisme s'applique d'abord à l'explication de l'histoire par le jeu des forces économico-sociales, la lutte des classes, analysées selon la dialectique hégélienne, matérialiste cette fois. Mais il ne réduit pas l'homme à la matière. Dans le mouvement dialectique de l'histoire lui-même, bien des marxistes actuels, Maxime

au milieu des hommes un édifice tellement artificiel et où il règne tant de disproportions que l'idée d'un Dieu y est devenue plus nécessaire que jamais ».

Napoléon I, fils de la philosophie des lumières et plus déiste que croyant, homme surtout de gouvernement, ne voyait dans la religion qu'un facteur d'ordre social :

« La société ne peut exister sans l'inégalité des fortunes, et l'inégalité des fortunes sans la religion... Je ne vois pas dans la religion le mystère de l'Incarnation, mais le mystère de l'ordre social... Elle empêche que le riche ne soit massacré par le pauvre ».

Un grand chrétien du XIX[e] siècle, le compte de Montalembert (1810-1870), défenseur du catholicisme « libéral » ne pensait guère autrement :

« Qui défend l'ordre et la propriété dans nos campagnes ? Le curé ! Je dis qu'aujourd'hui le clergé, les prêtres ayant charge d'âmes, représentent l'ordre même pour ceux qui ne croient pas... Ils représentent à la fois l'ordre moral, l'ordre politique, l'ordre national. A l'armée démoralisatrice et anarchique des instituteurs, il faut opposer l'armée du clergé ».

Et il ajoutait : « La misère des uns est une nécessité pour l'équilibre de la société; c'est une loi de Dieu ». Le pape Léon XIII, qui fut pourtant au point de départ de la doctrine sociale de l'Eglise avec son encyclique **Rerum Novarum** (1891), a aussi écrit ces lignes, révélatrices d'une époque et d'une mentalité :

« La question des rapports du riche et du pauvre qui préoccupe tant les économistes, sera parfaitement réglée par cela-même qu'il sera bien établi et avéré que la pauvreté ne manque pas de dignité, que le riche doit être miséricordieux et généreux, le pauvre content de son sort et de son travail, puisque ni l'un ni l'autre n'est né pour des biens périssables, et que celui-ci doit aller au ciel par la patience, celui-là par la libéralité » 17/9/1882).

C'est ce que traduisait brutalement Monsieur Thiers (1797-1877), anticlérical athée et franc-maçon, mais historien et homme d'Etat :

« Les instituteurs sont trente cinq mille socialistes et communistes. Il n'y a qu'un remède : il faut confier à l'Eglise l'enseignement primaire entièrement et sans réserve. Je demande que l'action du curé soit forte, beaucoup plus forte que ce qu'elle est, parce que je compte beaucoup sur lui pour propager dans le peuple cette bonne philosophie qui apprend à l'homme qu'il est ici-bas pour souffrir » (3).

(3) Les textes cités sont tirés de deux « Cahiers de la Tourette », l'Arbresle 1974, nº 2, **L'institution ecclésiale**, p. 28-29 (Léon XIII et nº 4, **Les cultures l'Eglise et la foi**, p. 8-9 (Necker, Napoléon, Montalembert, Thiers).

l'histoire de l'Islam, la question de l'existence de Dieu et de l'utilité de la foi est radicalement posée dans de larges milieux.

Devant ce phénomène, il ne servirait à rien de se boucher les yeux ou de proclamer par mode d'incantation que la religion, et elle seule, peut répondre à toutes les questions de l'homme et assurer son bonheur ici-bas comme dans l'au-delà. Il faut le démontrer par les faits, et d'abord prendre au sérieux les objections faites à la religion, pour comprendre les causes de la désaffection qui l'atteint et pouvoir ainsi peut-être y répondre (2).

Les philosophies athées nous y aideront. Car elles sont nées à une époque et dans un climat où la religion se présentait souvent comme l'ennemie de l'homme, l'instrument de son asservissement et de son aliénation. Ces philosophies ont formé la conscience de l'homme moderne, en réaction contre cette aliénation. Et elles ne cessent de la former, car elles sont le cadre habituel de la pensée et de l'enseignement de la philosophie, en Occident comme dans les pays musulmans. Elles imprègnent l'esprit des jeunes générations et emportent leur adhésion, non sans romantisme et quelquefois snobisme, dans la mesure où la religion semble continuer à être une aliénation de l'homme.

C'est Karl MARX (1817-1883) qui a porté contre la religion la condamnation la plus incisive, et sans doute la plus efficace et la plus actuelle. Elle n'est pourant pas aussi absolue qu'on le croit généralement. Pour lui, la religion est d'abord une force de protestation contre la misère de l'homme, l'expression de l'espérance d'un salut. Elle devient aliénation, « opium du peuple », lorsqu'elle est la projection, au plan spirituel, des rapports économiques et sociaux entre maîtres et esclaves, l'évasion devant la tâche humaine de transformation de la société et l'exploitation de la foi par la classe dominante pour maintenir son pouvoir et un ordre social injuste. Certes, le marxisme est fondamentalement athée et antireligieux, mais dans la mesure ou la religion est une aliénation. Deux remarques doivent compléter cette affirmation.

D'abord, la religion condamnée par Marx est celle qu'il a connue en Occident, dans l'Allemagne et l'Angleterre du XIX° siècle, et elle méritait en grande partie cette condamnation. Quelques textes, français, de la fin du XVIII° et du XIX° siècles peuvent nous le faire comprendre. Necker, financier et ministre de Louis XVI, écrivait en 1788 :

« Plus l'étendue des impôts entretient le peuple dans l'abattement et dans la misère, plus il est indispensable de lui donner une éducation religieuse; car c'est dans l'irritation du malheur qu'on a surtout besoin et d'une chaîne puissante et d'une consolation journalière... On a élevé

(2) Pour ce qui suit, je m'inspire très largement de la conférence donnée à Tunis le 7 mai 1970 par M. Jean Lacroix sur « Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu ».

Cette collaboration est plus que jamais nécessaire, à la fois pour le maintien, la purification et le progrès de la foi chez les croyants, et pour le progrès et l'épanouissement de l'humanité en général. Privée du témoignage de la foi, elle est en effet exposée à des périls mortels dans sa recherche du bonheur. Cela ne semble pas toujours évident, et le rôle joué par les religions dans l'histoire de l'humanité peut sembler, aux yeux de certains, démontrer le contraire. C'est pourquoi je voudrais consacrer cette communication à essayer de montrer que la foi en Dieu est menacée dans la mesure où elle ne répond plus aux besoins urgents des hommes de notre temps, et que l'homme contemporain est menacé, ou du moins privé d'une richesse essentielle, dans la mesure où il refuse la foi en Dieu.

I. — L'ATHEITISME ET SES RAISONS

Que la foi en Dieu, chrétienne ou musulmane, soit menacée, il suffit d'ouvrir les yeux pour le voir. C'est peut-être plus évident dans le monde dit « chrétien ». Sous l'effet conjugé des transformations économiques et sociales de l'ère industrielle, des philosophies nées depuis le XIX[e] siècle, et aujourd'hui de la soif de profit et de jouissance immédiate, la société sacrale y a depuis longtemps volé en éclats. Autrefois, la religion et ses structures y avaient leur place assurée, reconnue officiellement et stipendiée par l'Etat. Aujourd'hui, mis à part quelques ilôts en voie de disparition et quelques « coups de chapeau » à Dieu de la part de certains chefs d'Etat, c'est un fait que la religion ne joue plus le rôle de repère, de lumière et d'âme - si tant est qu'elle l'ait joué - dans la conduite des nations et de la majorité des individus, dans leurs options fondamentales et concrètes. Tout au plus, peut-elle être encore maintenue comme un décor souhaitable et sentimental dans certains moments importants de la vie des nations (prestation de serment d'un nouveau chef d'Etat, union sacrée en cas de péril extrême...) ou de celle des individus (« rites de passage » : naissance, mariage, mort...). Le fait nouveau est d'ailleurs qu'on rencontre de moins en moins d'hostilité envers la religion, alors qu'elle était très vive, il y a seulement cinquante ans. S'opposer à la religion et à la foi en Dieu, c'était encore une façon de reconnaître leur importance. Maintenant, on ne s'y oppose plus, on s'en passe. « Dieu, pour quoi faire ? ». Une religion, ou plutôt une foi, qui n'inspire plus la vie, est-ce encore une religion, une foi ?.

Ce phénomène de « sécularisation » n'est pas propre au monde « chrétien » et sa vague a déjà abordé depuis plusieurs années les rivages du monde musulman, sous une forme peut-être plus discrète, mais non moins efficace. Sans doute, l'ensemble des pays musulmans, à quelques exceptions près (Turquie bien sûr, mais aussi Syrie...), reconnaît l'Islam comme religion de l'Etat et assure l'entretien du culte et l'enseignement religieux. Mais peut-on dire que les choix fondamentaux du pays soient influencés par les valeurs religieuses et que l'Islam, tel qu'il est proposé aux jeunes, aux techniciens et aux savants, réponde pleinement à leurs questions et à leurs exigences ? Pour la première fois sans doute dans

Notre présent Colloque me semble se distinguer des précédents par deux caractéristiques que l'on trouve assez rarement réunies. D'abord. l'initiative en revient à la partie musulmane, en l'occurence le C.E.R.E.S de Tunis, alors que la plupart des autres rencontres de ce genre sont suscitées par des organismes chrétiens, ou du moins « occidentaux ». Et surtout peut-être, nous ne sommes pas réunis pour « dialoguer » entre nous, au sens ou l'on entend habituellement le dialogue islamo-chrétien : se regarder face à face et s'écouter mutuellement pour mieux se comprendre et, éventuellement, rectifier l'image que le christianisme se fait de l'Islam et celle que l'Islam se fait du christianisme.

Certes, cette compréhension mutuelle est indispensable, et qui nierait que nos deux « mondes », nos deux systèmes de pensée, ont encore beaucoup de progrès à faire pour se connaître et se comprendre d'une manière plus exacte, plus respectueuse de ce que « l'autre » est et se veut être, au lieu de l'imaginer tel que nous le faisons rentrer dans nos propres catégories. C'est d'autant plus indispensable et difficile que nos deux religions connaissent, chacune pour sa part, une évolution doctrinale et pratique accélérée et parfois surprenante.

Mais cela ne saurait suffire. Cette meilleure compréhension mutuelle n'est qu'une condition pour pouvoir travailler ensemble à des problèmes urgents, qui nous sont communs. On peut même penser que c'est cette collaboration côte à côte qui sera le meilleur facteur de rapprochement et de compréhension mutuelle.

C'est pourquoi il me semble que l'orientation de notre Colloque est particulièrement heureuse. Nous ne sommes pas là pour débattre entre nous, en nous regardant face à face, de problèmes qui nous sont propres. Nous avons à regarder ensemble dans la même direction, celle de notre monde contemporain qui nous interpelle sensiblement de la même façon, sollicite notre réflexion commune, a quelque chose à nous dire et à nous apporter, et finalement - je le crois fermement - attend de nous, croyants. un témoignage fondamental pour son progrès et son achèvement.

N'est-ce pas à cette collaboration entre chrétiens et musulmans pour le bien de tous les hommes qu'invitait le Concile de Vatican II (1962-1965) dans sa déclaration sur la religion musulmane :

> « Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, **ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté** » (1).

(1) Vatican II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, « Nostra Aetate » , par 3, in fine.

FOI EN DIEU ET SERVICE DE L'HOMME

Réflexions d'ordre général sur l'orientation du Colloque de Tunis

Le présent Colloque entre croyants musulmans et chrétiens n'est pas le premier de ce genre. Commencées depuis une vingtaine d'années, ces initiatives tendent actuellement à se multiplier. Depuis la première rencontre entre théologiens musulmans et chrétiens, qu'on peut situer et dater au Caire dans les années 1948-1952 et qui donna naissance au groupe surnommé Ikhwân al-Safâ', les plus connues, sinon les plus im portantes, de ces réunions furent sans doute celles d'Ajaltoun (1970) et de Broummana (1972) au Liban.

Pour cette seule année 1974 et en l'espace de cinq mois, on ne compte pas moins de cinq rencontres islamo-chrétiennes à des titres divers :

1 — Le Colloque de COLOMBO (Sri-Lanka) sur les spiritualités dans les diverses religions, en début mai.

2 — Le symposium d'ACCRA, à l'université du Ghana (Legon), du 17 au 21 juillet, suscité par le Conseil Oecuménique des Eglises (Genève), sur le thème : l'Unité de Dieu dans la communauté africaine; coopération entre musulmans et chrétiens d'Afrique dans le travail et le témoignage.

3 — Le Colloque de LOUVAIN (Belgique), du 28 août au 3 septembre, organisé par la Conférence Mondiale sur la religion et la paix.

4 — Le Congrès de CORDOUE (Espagne), du 10 au 15 septembre, organisé par l'Amitié islamo-chrétienne d'Espagne pour une meilleure compréhension mutuelle entre musulmans et chrétiens, et dont la presse a abondamment parlé.

5 — Et notre Colloque de Tunis, sans parler d'autre colloques et congrès dans lesquels musulmans et chrétiens se retrouvent pour échanger au plan religieux, comme la rencontre religieuse pour une communauté mondiale, de Cornell Universtiy (U.S.A.) 2-4 août de cette année de la rencontre des Ulamâ' d'Arabie Séoudite, conduits par le Ministre de l'Intérieur, avec le Pape et le Secrétariat pour les religions non chrétiennes, à Rome, du 23 au 27 octobre.

ne soit cette fermeture et cette mort que le Révélé fait éclater. Le concept linguistique de révélation interdit la répétition en théologie.

L'Ecriture donc, loin d'apparaître comme un réservoir de significations, de choses à ressasser (par exemple les formules de promesses à Israel) est le principe moteur d'autres énonciations profondément cohérentes entre elles et avec Elle.

Cette cohérence, les théologiens l'éprouvent lorsque, avec exégètes et analystes, ils dégagent et pratiquent les règles constantes d'une combinatoire toujours neuve, d'une grammaire générative pour un discours théologique aujourd'hui.

F. Smyth FLORENTIN

l'on peut déterminer comme celui où ce manque à combler était exposé ou supposé. Dans l'intervalle, un contrat aura lancé un sujet sur une quête pour laquelle il devra d'abord être qualifié avant d'affronter le risque d'obtenir ou non l'objet cherché puis de revenir avec lui vers le groupe qui retrouve alors son intégrité.

Dans cette perspective, c'est donc l'organisation du texte à tous les niveaux analysables, en-dessous du niveau figuratif de l'analyse grammaticale traditionnelle, qui intéresse le chercheur. C'est « l'organigramme de ses lectures linguistiquement possibles » plus que le contexte historique de sa production qui est envisagé. Grâce à cette démarche, on peut chercher à « assurer le sens « primaire » (et non premier) du texte, grâce auquel celui-ci dans sa permanence demeure lisible et à partir duquel la tentative de reconstituer sa situation de discours originel peut-être réalisée » (14).

Il est trop tôt pour dire quelles seront les conséquences de ces travaux pour l'instant réservés à des spécialistes, du fait d'un emploi abondant d'un jargon dont il faudra voir à l'usage s'il est indispensable ou assimilable. Pourtant, pédagogiquement, l'analyse structurale d'un texte permet de mettre un groupe au travail sur des questions pertinentes qui l'aident certainement à «dire ».

Mais au niveau théologique, les questions apparaissent déjà. Elles concernent d'abord la notion même d'Ecriture comme Parole de Dieu. La linguistique en effet nous ayant appris à distinguer le signifié du signifiant (15) avait déjà fait reculer en un sens le problème de l'unité de l'Ecriture. On peut dire du point de vue linguistique que Dieu ne peut pas être garant de l'unité des mots avec ce dont ils parlent, ou du signifiant avec le signifié. Nos mots attestent en fait l'absence de ce dont nous parlons et dont l'absence nous hante et nous force à parler. Toutes nos figures sont en référence à ce qui n'est pas en elles; ce qu'elles cherchent à dire, voilà où Dieu les habitent, comme une inquiétude incessante.

Ce ne peut donc être ce que nous disons qui aurait, comme tel, un pouvoir révélant « en soi ».

Dieu révélateur n'est pas enfermé; la révélation n'est pas fermeture de sens, mais son éclatement, une infinie et cohérente productivité de signification.

Dieu révélé nous fait entrer dans un mouvement, un processus unique de signifiance. Pas de ressassement, ni même dans ce sens d'idéologie qui

(14) J. DELORME, Le Serviteur, relire le second Isaïe, Essais et Recherches, Lyon 1974, p. 52.

(15) Cf. F. DE SAUSSURE, Cours de Linguistique générale, Paris 1916.

histoire. Nous sommes donc amenés par le progrès des sciences bibliques au seuil de la question des lectures actuelles et de leur cohérence profonde avec l'intention première, le mouvement de l'Ecriture comme telle.

C'est ici qu'une nouvelle discipline nous apparaît pleine de promesse, même si elle « bricole » encore son outillage et ses méthodes. Si nous nous y attardons à présent, c'est non seulement à cause de son importance aujourd'hui mais en tenant compte de l'inclination arabe bien connue depuis le Haut Moyen-Age à toutes les disciplines logiques, mathématiques, grammaticales.

Nous ne pouvons être les peuples du Livre sans que le renouveau des études sur le langage nous touche au premier chef. Emergeant d'une forte tradition d'explication littéraire des textes, de nouvelles écoles appliquant au discours les règles et modèles de l'analyse linguistique cherchent en effet à produire une grammaire des logiques narratives ou discursives plutôt qu'elles n'explorent comme l'exégèse, le sens premiers des textes situés dans leur histoire. Il s'agit d'analyser le fonctionnement des éléments signifiants du discours pour rendre compte des articulations qui leur permettent de produire du sens. La question est donc de savoir pourquoi un texte, tel qu'il est, tel qu'on peut le lire, « a du sens » comme on dit communément; qu'est-ce qui fait que ça veut dire quelque chose pour le lecteur éventuel quel qu'il soit ? qu'est-ce qui fait qu'il peut prendre plaisir à cette lecture et que des lectures diverses soient possibles ? pourquoi ces lectures peuvent-elles être ou non cohérentes ? L'analyse ne porte pas sur ce qui se voit à première lecture du texte, les grands thèmes, les motifs, les personnages, les mots rares ou communs, etc. Elle ne porte pas non plus sur le lexique historique et ne cherche ni à « traduire », ni à expliquer le texte. Elle le décompose en éléments logiques simples, en oppositions dont les termes sont interdéfinis : conjonction et disjonction, contradiction, implication, etc. Elle détermine des « isotopies », sorte de thématiques cohérentes repérées par exemple à partir de la réitération d'unités de sens appartenant à une classe ou à un champ sémantique identifié (politique, religion, économie, etc). Enfin, elle cherche à décrire et à utiliser des modèles syntaxiques du récit; la logique du récit montre au chercheur sa structure profonde selon des schémas qui apparaissent de plus en plus comme identiques à mesure qu'on les éprouve aux récits les plus divers (13). Dans le système structural d'un récit, aucun élément actif (« actant ») n'a de signification que par rapport à un autre : le destinataire par rapport au destinateur, le sujet par rapport à un objet, l'adjuvant par rapport à l'opposant. Mais c'est le « mouvement » du récit qui permet aux « actants » de l'être. Pour qu'il y ait une histoire, une transformation s'opère, qu'il faut situer quelque part entre un point d'aboutissement où l'on a « avancé », où un manque est comblé, et un point de départ que

(13) La recherche commence avec la fameuse étude de V. PROPP reprise et précisée par GREIMAS, **Sémantique structurale**, Larousse 1966.

Il reste qu'indépendamment de cette nouvelle discipline pour une vraie **lecture** des textes bibliques, la Bible comme livre de référence fondamentale de la société chrétienne demeure un fait en soi, autre que la seule somme redécouverte patiemment des littératures bibliques qui la composent du point de vue de l'histoire littéraire. Le phénomène de son émergence permanente comme Ecriture demeure central et échappe à l'exégèse technique. Faire resurgir les auteurs derrière les textes, ou les communautés qui les ont produits ou portés, pouvoir du même coup se trouver dans une proximité avec eux, c'est le don au bout de l'ascèse et une occasion extraordinaire de renouveau et de réforme constante de la communauté actuelle. Savoir derrière, mettons, les exhortations éthiques, sociologiquement, politiquement « dépassées » de Paul, mais assez faciles à situer dans son temps, retrouver quel Jésus, quel Dieu, quelle christologie le pousse à telle option et pouvoir alors nous situer nous-mêmes dans une tout autre problématique en face de ce même Jésus, de ce même Dieu, c'est fondamental. Nous sommes passés de la répétition aliénante : « Paul a dit qu'il fallait mettre un chapeau, mettons-en un » (11) à l'enquête libre : Paul en parlant dans le contexte de Corinthe, de couvre chef voulait affirmer l'union de la communauté chrétienne en prière avec celle des anges dans une commune louange. Cette communion il la croit à cause de sa foi en la révélation des choses dernières dans la personne et l'oeuvre de Jésus-Christ. Croyons-nous aussi qu'en ce Jésus toutes choses aient pris leur sens ultime ? - Nous n'en sommes plus au chapeau des dames ! Tout cela peut avoir une portée considérable dans une discussion par exemple avec des Sionistes chrétiens qui oublient que pour eux toutes les promesses anciennes ayant pris leur sens en Jésus-Christ (12), ils ne sauraient attendre ici ou là d'accomplissements partiels et littéraux de telle promesse prophétique ancienne (« le désert refleurira » etc.). Le chrétien se reconnaît en effet au fait qu'il lit dans l'amour jusqu'au bout de Jésus pour ses frères, l'exégèse décisive de l'ancienne alliance. Seul le littéralisme peut faire de lui un homme toujours prisonnier d'une conception archaïque du monde, de l'histoire ou même de l'intervention de Dieu dans l'histoire; c'est dans cette conception ancienne que s'est exprimée effectivement une parole de Dieu pour l'homme dans son histoire, une parole qui, alors le libérait; mais vivre aujourd'hui selon cet archaïsme momifié, c'est ne plus croire au même Dieu, à celui qui veut encore, comme il l'a voulu alors, libérer le fidèle pour une soumission actuelle à son dessein bienveillant pour les hommes dans leur

(11) I Corinthiens 11/4-16 (En fait il s'agit de voile...).

(12) La « promesse de la terre sainte » a fait même l'objet d'une réinterprétation explicite dans les fameux textes évangéliques des Béatitudes (Matthieu 5) « Heureux les doux car la terre leur appartient ». Pour Jésus et les rédacteurs du Nouveau Testament, la terre sainte n'était que le signe de l'appartenance de toute la terre au Dieu des petits qui la leur réserve. Dans la pauvreté de Jésus, le chrétien lit ce que c'est que recevoir cette terre de Dieu.

est complexe (9), parce qu'ils sont la majorité parmi ceux des chrétiens qui pratiquent l'étude biblique, et parce qu'ils représentent un élément dynamique important des communautés auxquelles ils appartiennent.

Nous avons en effet affaire à un peuple chrétien habitué à des lectures diverses de l'Ecriture. Ce sont des textes bibliques qui structurent les liturgies et ils y ont une fonction culturelle évidente. Ces mêmes textes et d'autres fournissent un langage à la piété collective ou intime et cette piété se projette à son tour sur les textes dont provient son langage. La prédication hebdomadaire, l'homilétique, a généralement la forme d'un commentaire (plus ou moins indépendant) d'une péricope biblique particulière et l'auditeur aura désormais du mal, pour peu que la prédication ait porté, à lire autrement le texte ainsi commenté. L'enseignement religieux lui-même revêt souvent la forme d'une explication de textes bibliques mis en perspective dogmatique selon un schéma dont la logique est étrangère à chacun des textes ainsi devenus « prétextes » d'exposés catéchétiques. Enfin, tout au long de sa vie, le fidèle traduit et projette dans sa lecture de « sa Bible » son expérience de la foi et colore ainsi les textes d'une vie d'ailleurs précieuse mais qui sourd davantage de sa propre spiritualité que de l'altérité du message de Matthieu ou de Jean.

Toutes ces « lectures » (et d'autres) sont donc des usages, des pratiques du texte dont aucune n'est en soi mauvaise ou fausse, mais qui toutes tendent à s'interposer lorsqu''il s'agit d'étude technique et à revêtir le texte de couches successives d'interprétations qui en somme précèdent le contact direct avec l'intention de l'auteur biblique.

C'est pourquoi l'étude biblique fait d'abord fonction d'ascèse dans la communauté et dépend pour être honnête de cette ascèse elle-même (10). Il s'agit de reconnaître que, pour restituer au texte sa liberté première de nous interroger, de nous mettre en question, le travail commence par une analyse lucide de nos précompréhensions du texte. C'est là que la connaissance de l'histoire ecclésiastique de l'interprétation des textes, qu'une évaluation saine de nos psychologies et idéologies religieuses ayant tendance à se projeter sur ces mêmes textes, qu'un humour constant vis-à-vis de nos habitudes mentales même les plus pieuses, sont utiles. C'est là aussi d'ailleurs, que la constitution de groupes d'origine confessionnelle diverse s'est avérée des plus utiles, car des vocabulaires différents permettent plus de rigueur critique au sujet des habitudes interprétatives des uns ou des autres. Toute une technique du travail d'équipe s'est donc développée, qui ne peut faire l'objet d'une sérieuse description ici.

---

(9) Il va de soi que les motivations ci-dessus peuvent parfaitement se combiner ou varier chez les mêmes lecteurs. Il ne s'agit que d'une classification commode.

(10) Je me souviens d'un pasteur me disant avant une étude du quatrième évangile : « Ne me changez pas mon Jean »... C'était émouvant, et un peu pitoyable.

d'ailleurs en a profité pour faire un pas irréversible vers une sorte de majorité ecclésiale et spirituelle. Une part décisive au travail exégétique est désormais prise par des « laïcs », lecteurs et non théologiens, chercheurs et non « prédicateurs ».

Grosso modo, les gens ont pris l'habitude de passer de leur ancienne question « qu'est-ce que le texte **me** dit ? » à une autre : « qu'est-ce que le texte veut et a voulu dire ? » (sous-entendu pour l'auteur, le compilateur, le canoniste, etc.). Un pas donc vers une objectivité, d'ailleurs relative, puisqu'elle ne peut jamais être entière et que, heureusement, le lecteur se trouve toujours impliqué dans son acte déchiffrement et de lecture.

Cela supposait donc une étude, un outillage méthodologique et documentaire; d'où la création de groupes de travail, en particulier parmi les laïcs, et l'édition de plus en plus développée de commentaires à tous les niveaux culturels ou de Bibles comportant une large annotation historique, linguistique, littéraire. Trois types de motivation sont apparus dans le grand public pour cette lecture disons technique des textes bibliques.

— Les uns, conscients du rôle historique de la Bible comme fait **de culture** en Occident et ailleurs, cherchent à mieux connaître le monde d'origine d'un tel livre, la large tranche de civilisation qui s'y exprime (le fait qu'elle soit non-occidentale pour une très large part ajoute un piquant exotique à la recherche). Tout le spectre des curiosités intellectuelles trouve un intérêt évident à cette lecture d'un des livres fondamentaux du monde, dans ce qu'on appelle dans ce milieu « le trésor spirituel de l'humanité » où co-existent d'ailleurs le Coran, les Vedas et d'autres « Ecritures ». (Les grandes découvertes archéologiques récentes : manuscrits de Qumran, de Nag-Hammadi ont renouvelé cet intérêt de culture).

— **La motivation oecuménique** a joué un grand rôle dans un effort de recherche dont l'aspect « retour aux sources - qu'est-ce que la tradition sur Abraham, sur Moïse, sur Jésus a vraiment été au dixième, au huitième, au premier siècle ? - convenait à une démarche fraternelle commune de groupes appartenant à des communautés diverses mais conscientes d'être issues d'un même tronc, ou d'un même fleuve. Dans ce domaine d'ailleurs, les bénéfices ont été considérables; plus que toute volonté de mieux se connaître ou de se rapprocher, le fait de travailler ensemble à redécouvrir un message essentiel à son point d'émergence est apparu comme un moment privilégié, créateur d'oecuménicité vécue.

— Enfin naturellement, pour un grand nombre, l'ancienne pratique de l'Ecriture et **l'expérience ecclésiale ou spirituelle** passée des textes leur ayant donné ce goût définitif du dialogue intérieur avec celui qui s'y donne à connaître, les pousse inlassablement à toujours le mieux connaître et à retrouver cette saveur de la parole de leur Seigneur dont ils ne se lassent jamais. C'est sur ceux-là que je m'attarderai un peu parce que le problème

Un exemple suffit à montrer le tournant pris et son importance.

Concernant les évangiles dits synoptiques, les trois premiers récits de la vie de Jésus dans le Nouveau Testament, il a été longtemps de rigueur de travailler la question des sources des évangélistes, question importante pour ceux que l'authenticité historique du récit intéressait et surtout pour tous ceux qui estimaient le matériau de base. Il a aussi été considéré comme de bonne méthode d'étudier très soigneusement des groupes de « péricopes », « les paraboles du Royaume », les « récits de guérison », les « sentences didactiques » de Jésus selon tel évangile. Le spécialiste laissait alors tomber d'un bref commentaire ce qu'il appelait les « points de suture rédactionnels », ou ces « formules-cadres » qui permettaient à l'évangéliste de sertir ces « morceaux » traditionnels remaniés dans son oeuvre. Eh bien ! maintenant on fait des thèses précisément là-dessus : « Le cadre rédactionnel chez Matthieu », les « Sommaires de Marc », « Le fil topographique et chronologique du récit de Luc », etc... C'est l'oeuvre matthéenne, lucanienne, johannique, qui est envisagée dans son originalité et pour cela, ces petits morceaux du cadre narratif ou ces indices d'énonciation propres à l'évangéliste sont aussi précieux à connaître que la façon dont il a réinterprété telle parabole ou tel récit de miracle en choisissant de l'inclure et d'en donner sa version personnelle dans son évangile.

Ainsi dans toute cette école, une sorte d'équilibre paraît en voie d'être atteint et un large consensus est acquis en méthode, avec l'emploi, du coup, d'un jargon unifié, au fond assez commode. Les résultats de la recherche sur l'histoire de la tradition et de la rédaction à laquelle nous devons la Bible sont impressionnants. Nous avons tous l'impression d'assez bien connaître l'intention théologique de Paul ou de Jean, ou même du Yahwiste, cet auteur du début du premier millénaire avant Jésus-Christ.

Nous pouvons aussi, même si la démarche est plus récente parce que le « primitif » avait jusqu'ici exercé une fascination toute spéciale sur les chercheurs, nous pouvons dire la vie de ces textes-souches et choisir de lire tel niveau de relecture, mettons de l'oeuvre Yahwiste ou du quatrième Evangile, jusqu'au niveau rédactionnel ultime, celui de l'oeuvre achevée, après ses derniers remaniements, au moment de son édition canonique. Ainsi les textes ont-ils une épaisseur, trois, quatre, cinq niveaux de lecture diachronique qu'ils n'avaient pas dans la lecture traditionnelle « à plat ». La vie de la tradition apparaît comme le plus grand cadeau que nous restitue l'analyse historico-critique, en même temps que la possibilité de dialoguer avec tous ceux qui y ont participé à des époques révolues.

Cet immense travail a eu d'importantes conséquences dans les milieux chrétiens dont la lecture de l'Ecriture a été profondément transformée. L'étude biblique s'est substituée à la seule contemplation du texte et il s'en est trouvé abordé tout autrement par une communauté qui

laisse à penser) et ne portent-ils donc que sur le style, l'agencement superficiel, la structure littéraire de l'unité décrite, sa force d'expression ? Prenons l'exemple de « la parole du messager » (7), formule du genre prophétiqce classique qui provient de la langue d'ambassade en Mésopotamie puis dans tout l'Orient sémitique;

— formule en « Ainsi a parlé Yahou », suivie de l'oracle proprement dit (souvent bref), conclue par les mots « néum Yahou » (parole de Yahou).

Dans le langage diplomatique ou de cour - on retrouve ces formules encadrant les édits de Cyrus (6ème siècle avant J.C.) par exemple - c'est une forme qui a une signification : le hérault qui proclame ces paroles le fait au nom même de son souverain; ses paroles ont l'autorité du roi, sont paroles de roi; on doit les écouter comme telles; quant à lui, il est messager autorisé. Ces oracles ne seront donc pas transmis dans la même intention que l'explication prophétique qui les accompagne généralement et qui se donne, elle, pour l'élaboration théologique propre au prophète réfléchissant sur ce qu'il a à transmettre.

A côté de celles-ci, il est des « formes » avec lesquelles nous travaillons aussi et qui ont pourtant été établies à l'aide de critères portant sur le contenu de l'unité littéraire; ce discernement suppose donc une prélecture du sens, une interprétation avant l'analyse. L'opération est beaucoup moins rigoureuse que la première et peut invalider partiellement la recherche. Dans le même domaine du genre prophétique, on parlera par exemple de « l'anecdote prophétique simple » où un miracle prophétique est présenté dans la seule évocation d'un geste du prophète et de ses conséquences immédiates (8).

A part ces problèmes de méthode non encore tout à fait clarifiés, la limite la plus évidente de l'enquête tient à son objet même : il ne s'agit jamais que de décrire et cerner une micro-unité littéraire dans le texte, une « péricope » tout au plus. Mais nous avons affaire à des oeuvres, et une fois repérés les genres et formes qu'elle présente, il faut ne pas s'en tenir à leur somme. Il faut passer à l'analyse de chaque texte situé dans l'ensemble polymorphe auquel il appartient. Nous avons vu le danger qu'il y avait à s'arrêter à la chirurgie du texte. Des savants nous démontaient un ensemble dont les pièces détachées pouvaient être des joyaux sans que l'oeuvre désarticulée y ait gagné grand chose. Ou bien ravis d'avoir repéré les sources d'une tradition, on pouvait se complaire à des dissections assez vaines, car après tout, connaître les matériaux d'une architecture ne nous rend pas toujours capables d'en mieux saisir le souffle, le mouvement, le sens. C'est pourquoi se sont bientôt développées des recherches parallèles en « histoire de la tradition et de la rédaction ».

---

(7) C. WESTERMANN **Grundformen prophetischer Rede**, Münich 1954 trad. **Basic forms of Prophetic Speech**, Philadelphie 1967

(8) A. KOFE **The Classification of the Prophetical Stories** JBL 1970 pp. 427-440.

de rédaction du Nouveau Testament nous permet d'analyser et pourrait-on dire de voir vivre.

Tout cela suppose une méthodologie, une pratique; elles n'ont rien d'original par rapport aux méthodes, aux techniques en usage dans les disciplines littéraires et historiques modernes (6).

Pour reconnaître le témoignage des auteurs ou des relecteurs et des éditeurs d'un texte, il apparaît nécessaire d'en repérer les formes et genres littéraires. Si nous recevons un mot cerclé de noir, nous savons, avant de lite le texte qu'il s'agit de l'annonce d'un deuil alors que certains caractères formels nous avertissent du caractère heureux d'une autre missive. L'Orient ancien avait à sa disposition toutes sortes de formes littéraires qui vont de la légende au proverbe en passant par la parabole, le récit édifiant, le contre moral, le récit de guérison, les hymnes, les liturgies, dont les caractères ont été répertoriés, fichés et analysés.

Une parabole toute concentrée sur une pointe par rapport à laquelle les détails du récit sont organisés pour conduire subtilement l'auditeur à une sorte de choc, n'est pas une « allégorie » dont tous les termes sont métaphoriques et doivent être un à un transposés pour que le message en soit décodé...

La légende édifiante destinée à servir la pédagogie collective souvent à propos d'un point important d'éthique sociale ne sert plus à personne lorsqu'elle est lue comme une source d'information historique...

Les spécialistes, à des degrés divers de raffinement et de précision ont donc décrit ces formes, la structure de ces petites unités littéraires dont l'époque a été repérée, et si possible le milieu d'origine. La fonction de ces formes est également connue. Souvent un genre littéraire est ainsi défini, un genre supposast l'emploi de formes déjà répertoriées. Le genre apocalyptique, par exemple, combine toute une série de formes qui vont de la « parole du message » « ainsi parle Dieu » à la « lamentation, et où dominent un **vocabulaire et des représentations typiques** (narration de type historique, acteurs célestes, bestiaire particulier, recours aux figures mythologiques, descriptions de bouleversement naturel, symbolisme cosmique). Les résultats acquis par ces travaux sont considérables et donnent une grande marge de sécurité à ceux qui enquêtent sur l'intention des auteurs du texte étudié, à condition toutefois que l'analyse littéraire ait été bien menée auparavant, elle qui permet de discerner dans un texte achevé les « âges » de ses couches rédactionnelles successives.

Les limites de ce travail sont également bien dégagées.

Elles portent sur la rigueur de l'enquête : - Quels sont les critères d'analyse ? - sont-ils avant tout formels (comme le nom de l'opération le

---

(6) Par ex RICHTER **Exegese als Literaturwissenschaft**, Göttingen 1971.

Le Nouveau Testament n'est pas d'une autre nature que l'Ancien. Témoin de la christologie du premier siècle, il nous dit la foi, dans son labeur, de ces premiers chrétiens qui ont cherché à dire qui était pour eux Jésus. Celui qui avait annoncé la proximité du Royaume de Dieu en invitant les pauvres, les rejetés, les coupables, ceux qu'il rencontrait, celui qui avait prêché l'amour, le pardon, la vie, qui avait beaucoup guéri, et beaucoup nourri à sa table, celui dont le message avait échoué parce que inaudible et qui n'était plus, - qui était-il ?

Vous savez que ce qui fait la cohérence des oeuvres théologiquement et idéologiquement si diverses du Nouveau Testament, c'est une affirmation massive : « ce Jésus que vous avez crucifié » avait raison; il avait le pouvoir d'annoncer la vie, de pardonner, de guérir et d'inviter; il avait ce pouvoir et il l'a toujours, de Dieu.

Cette attestation se manifeste de toutes sortes de façon :

D'abord dans la prédication de Paul, des épîtres, qui annoncent tranquillement un message de salut pour tous les hommes « Juifs et Grecs » (c'est-à-dire pour lui, le reste du monde peuplé tel qu'il le connaît) en Jésus-Christ, dont la vie et l'oeuvre donnent un sens nouveau, définitif et décisif à celle des hommes.

Bientôt dans l'oeuvre de Marc puis des autres évangiles jusqu'au dernier, celui de Jean, à des Eglises qui se mettaient à adorer un Jésus-seigneur si je puis dire « aérien », exclusivement glorieux, fils de Dieu au ciel, une audace assez inouïe s'exprime : il s'agit de rappeler à la communauté chrétienne que tout ce que les épîtres ont dit de Jésus-Christ sauveur, elles l'ont dit en fait de Jésus de Nazareth, le prédicateur itinérant inscrit dans les limites de l'histoire et de sa chair, homme vrai. Ainsi les évangélistes font-ils une oeuvre complexe : ils entreprennent de raconter Jésus de Nazareth sur son chemin, ce qu'il a dit et fait, mais de telle sorte que le lecteur sache lire dans ces paroles et ces gestes ceux de « l'envoyé » chargé directement de mission par le Père, incarnant dans son oeuvre propre la volonté expresse de son Père, elle qui donne effectivement une autorité sans retour à son message de pardon, « d'invitation ».

L'exégète rappelle donc désormais constamment à ses frères qu'ils n'ont pas d'accès direct à la personne de Jésus (dont aucune parole n'est expressément conservée : il n'a pas écrit ni rien dicté à ses disciples) mais que c'est lui au contraire qui a expressément voulu que toute rencontre de lui passe par le témoignage de ses premiers disciples.

Ayant renoncé à reconstituer une histoire de Jésus ou « les dits de Jésus » à partir des Evangiles, nous nous retrouvons donc à l'écoute de la parole de ces premiers frères sur Jésus. Leurs interprétations de Jésus, voilà ce que nous avons, et cela nous donne en effet de pouvoir le connaître dans la foi qu'il a provoquée parmi ses disciples au lendemain de la crucifixion; cette foi elle-même a une histoire que l'étude d'un siècle

salem se sont déjà bien montrées incapables de vraie fidélité à la loi de Moïse, alors que les prophètes annoncent déjà et que les politiques pressentent la chute des deux royaumes, la mémoire de l'itinérance au désert revient comme le seul lieu possible d'un choix de la vie plutôt que de la mort et bientôt les théologiens auront l'audace, plusieurs siècles après la mort de David, de faire à nouveau parler Moïse au présent : « Aujourd'hui, je te dis, choisis la vie plutôt que la mort » (4). Cela revenait à dire à des contemporains qui n'étaient pas dupes « nous mettons à nouveau ces paroles dans la bouche de Moïse, parce que, existentiellement, Dieu vous fait la grâce de vous mettre encore dans la situation de ceux qui, à la veille d'entrer en Canaan, avaient à se décider pour ou contre l'ordre de Dieu, promesse et exigence ».

Lorsque l'exil est un fait et la nation démantelée, sans temple, sans roi, sans prêtres, sans terre, sans existence politique, au 6ème siècle, les prophètes reprennent encore les traditions sur le désert pour en faire le paradigme du retour promis. Se souvenir alors de la première délivrance, c'est la raconter à nouveau comme une promesse finale : « Préparez au désert le chemin de Yahou » (5). C'est ainsi attester que le Dieu qui avait sauvé des esclaves de leur servitude pouvait et voulait encore les sauver, parce que sa toute puissance et sa terrible justice sont toujours au service de sa bonté : il peut et veut se créer encore un peuple capable un jour de le servir dans la liberté.

L'exégète ainsi, suit à la trace, parfois dans l'épaisseur d'un même texte dont il a su discerner les diverses couches rédactionnelles, toute une histoire. Et si, grâce à d'autres documents, il connaît les circonstances de ces rédactions successives, il peut d'autant mieux lire dans leur relation mutuelle le parcours de la foi de la communauté.

Ainsi nous n'avions qu'une histoire sainte « Dieu a fait traverser le désert à son peuple pour lui révéler son nom » et cela pouvait suffire à la foi; mais grâce à l'exégèse nous avons aussi accès à cet autre grand miracle : des hommes ont cru et ont parlé ou écrit sous l'inspiration de cette foi; cette foi a elle aussi une histoire qui fait partie de l'histoire du salut et de la révélation; et nous la voyons à l'oeuvre dans son travail concret de communication; nous avons le privilège de devenir dans notre travail des frères tout proches de ces premiers frères, compagnons réels de leur foi, sur leurs propres sentiers.

Sans cela, une partie du don de Dieu, la trace de la foi de ses témoins, ne serait-elle pas ôtée à ce qui nous révèle sa volonté ?

Nous avons donc une histoire de la révélation de Dieu aux hommes, à lire dans notre Ecriture.

---

(4) Deutéronome 30/15 : « Vois, je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal.

(5) Esaïe 40.

rel de pensée et d'expressions des auteurs, la matière culturelle où s'élabore une synthèse critique : dans la foi au Dieu d'Abraham et de Moïse, au Dieu des Alliances, des contemporains de Salomon relisent et donc réinterprètent plus ou moins radicalement les mythologies et idéologies ambiantes, le tout dans une langue qui est celle de Canaan (2) et avec une graphie proto-phénicienne qui est, vous le savez, celle-là même dont nous avons ici à « Carthage » d'autres traces dans les inscriptions puniques.

Lorsque dans le nouvel Etat et bientôt dans les deux royaumes de Jérusalem et de Samarie, le roi, se substituant au chef charismatique risque d'échapper, avec ses grands, à la juridiction commune qui donnait au peuple sa règle de vie conforme à l'ordre même institué par le Maître de l'Alliance, et en réponse à ses dons souverains, le mouvement prophétique surgit, assumant en le transformant le rôle des prophètes de cour en Mésopotamie et dans le Croissant fertile.

Le prophète annoncera l'imminence de la rupture de l'Alliance aux responsables du peuple dont les fautes répétées ont « transformé le droit en « drogue » (3) et ainsi défiguré le sens que la communauté sociale d'Israel devait avoir, paradigme désormais tordu de la volonté bienveillante de Dieu pour son peuple et les hommes.

Pendant des siècles et en toutes circonstances historiques, prophètes, disciples de prophètes éditant l'oeuvre de leur maître ou scribes les remaniant encore, interpelleront à nouveau le peuple pour démasquer son infidélité, l'appeler à discerner les exigences et les promesses de son appartenance à Dieu, l'obliger à donner raison à la colère du Dieu fidèle aux hommes et bafoué dans son amour pour eux, lui permettre enfin de voir dans l'exil qui signifiait la perte de toute sécurité historique et religieuse, la fin d'un ordre périmé et l'origine d'un chemin d'espérance radicalement neuf.

La même tradition ancienne, mettons celle de la première traversée du désert, hors de la servitude et vers un service volontaire de Dieu, a ainsi été transmise au long d'un chemin historique où loin d'être répétée, elle a été l'objet d'une mémoire vivante au coeur d'une communauté humaine qui se constituait autour d'elle et à partir d'elle comme peuple-témoin.

La foi des pères a d'abord fait un récit des événements dont le langage même, « le genre », selon le code de leur temps, disait déjà qu'il s'agissait d'un prodige. Les sujets de David et de Salomon transformant en oeuvre littéraire nationale ces vieilles traditions de certains de leurs clans en ont fait d'abord un bien commun et leur récit met au compte de tout le peuple une expérience dont tout le peuple, en effet, avait accepté le caractère fondamental pour la connaissance de leur Dieu. Lorsque Samarie et Jéru-

(2) Esaïe 19/18

(3) Amos 5/7 : O vous qui changez le droit en absinthe et qui foulez à terre la justice... 8ème siècle.

les incite incessamment à chercher les significations pour leur histoire actuelle de ce qui est écrit. Le prophète qui a autrefois reçu d'ouvrir à ses contemporains un espace neuf pour y vivre leur fidélité dans l'histoire ne peut plus être lu que comme celui qui ouvre aujourd'hui un espace non moins neuf de fidélité dans une histoire en train de se faire.

C'est donc à un travail sur les textes dans leur histoire que nos spécialistes ont été conviés. Après des décennies de trouvailles, d'approximations, de thèses soutenues trop loin ou abandonnées trop tôt, avec le secours de découvertes archéologiques éblouissantes souvent et celui de sciences des langues et du langage en pleine croissance, une sorte d'unanimité se fait sur les grandes lignes de la recherche. Des points sont acquis; les méthodes sont rodées; nous avons une histoire de la rédaction biblique (et du même coup une histoire des communautés humaines qui ont écrit ou transmis les livres bibliques), une histoire recevable en milieu scientifique.

Un livre écrit dans une durée de mille ans à peu près, qui débute à l'âge du fer (vers 900 avant Jésus-Christ, - 1500 ans avant l'Hégire) et s'achève au tout début du 2ème siècle après Jésus-Christ.

En réalité donc, des littératures extrêmement diverses et que l'on ne peut ramener à un seul dénominateur commun sans neutraliser leur spécificité. On pourra parler de « langages » divers et l'on constatera toujours plus, à mesure des découvertes archéologiques, l'appartenance de ces langages à des cultures ambiantes beaucoup plus larges que celles de la seule Syro-Palestine.

Quelques exemples : les premières oeuvres portent donc sur les origines d'une humanité destinée à la bénédiction en Abraham malgré les fautes qui attirent la malédiction sur la terre des hommes, sur les traditions patriarcales, l'Exode; elles consignent encore des faits mémorables sur la constitution de la confédération des tribus qui accepteront la législation mosaïque et adoreront le seul Dieu « qui est et qui fait être » (1) avant de s'installer en Canaan et d'en partager la culture tout en rejetant sa multiplicité d'Elohim (dieux) elles racontent encore l'accession de David au trône et la création d'un Etat « moderne » dont l'unité n'est plus tribale mais territoriale (de sorte que Cananéens, Philistins, Judéens et Ephraïmites y sont citoyens à part entière), l'élection de Jérusalem comme capitale neuve de cet ensemble neuf et de Salomon comme premier descendant attestant désomais la légitimité du fait dynastique dans la famille des Davidides. Ces premières oeuvres, qui datent donc du règne de Salomon, apparaissent comme le fruit déjà d'un grand travail (un travail dont on peut dire qu'il justifie d'avance et qu'il appelle le nôtre, en réponse). Les citations ou références aux grandes oeuvres classiques anciennes de Babylonie, de Canaan, de Phénicie, d'Egypte n'y manquent pas; elles sont le terrain natu-

(1) Yahwé. Cf. F.M. CROSS **Canaanite Myth and Hebrew Epic**, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, pp. 68-71

L'exégète n'atteste rien; il travaille à montrer la réalité de ce que le croyant atteste. Il montre en l'analysant, l'implantation dans l'histoire, la densité historique de la prise de parole du prophète, son épaisseur, sa réalité humaine; il met à nu l'ensemble complexe de relations, que structure une parole **neuve,** mais une **vraie** parole pleinement intelligible, prononcée selon les codes d'un langage déterminé, destinée à des auditeurs concrets, situés eux-mêmes dans l'histoire et rencontrés dans leur histoire personnelle, provoqués même à répondre. Le labeur qui attend l'exégète est immense et ascétique; il est tout entier du côté de l'humilité des hommes, du côté du jeûne qu'accepte le prophète qui aurait pu se délecter du mystère inaccessible de la parole du Tout Autre au lieu de transmettre en mots de tous les jours un message audible par ceux vers qui il se tourne pour les interpeller et donner à leur humanité un accès réel à celui qui veut leur parler.

S'il a plu à Dieu que les hommes l'entendent dans la parole d'un homme pleinement homme, qui sommes-nous pour refuser sa grâce ? Notre premier travail n'est-il pas d'accepter sa démarche et non plus seulement de dire ou contempler l'humanité de son prophète mais encore d'en rendre compte scientifiquement, comme dans les autres disciplines de l'esprit où le croyant cherche à rendre compte des merveilles du créateur dans l'étude au moins aussi complexe de ce qu'on appelle parfois la nature.

Il y a des sciences naturelles, il y a des sciences littéraires, il y a des sciences humaines; elles n'ont de crédibilité et n'ont un langage universel qu'à la mesure de leur rigueur technique. Il y a une science de l'Ecriture; les incroyants entendent son langage et y ont un premier accès, dans la mesure où notre honnêteté exégétique déchiffre avec eux une parole humaine qu'ils ne savent pas être comme telle, une parole de Dieu.

Ainsi nous acceptons, comme un privilège dans la communauté croyante, de devenir les spécialistes de l'humanité de la parole de Dieu ayant cette confiance élémentaire que cette humanité comme telle recèle un secret inouï : celui d'une démarche, d'une entrée en communication de Dieu avec nous.

Notre travail porte d'abord sur le passé, sur la trace historique que constitue l'Ecriture. A telle date, en telles circonstances, un tel a parlé ainsi. Mais c'est ce respect de l'histoire qui nous apprend le mieux à lire dans l'Ecriture la volonté divine de nous parler aujourd'hui à telle date, dans telles circonstances. Si j'apprends à reconnaître la portée historique de la parole des prophètes, j'apprends combien l'interpellation d'alors était « actuelle », et je sais qu'il s'agit aujourd'hui, actuellement, d'en discerner aussi la portée, à son tour trace concrète de l'interpellation divine dans l'histoire des hommes en quête de justice et d'amour.

L'exégète en respectant fermement les limites de son enquête incite ses contemporains à une fidélité au projet divin. Lui qui cherche à dire ce qui a été écrit, parce que ses frères l'ont encore aujourd'hui en mains,

Bible dans le monde chrétien, de quelque Eglise particulière qu'il se réclame. Il ne faudra cependant pas oublier que toutes ces considérations sont le fruit d'une sorte d'abstraction : les problèmes actuels de lecture sont le reflet de l'évolution particulière de l'exégèse biblique, mais en même temps de la transformation de toutes les sciences, finalement de notre culture.

Tout est une question de perspective.

La littérature et l'histoire se trouvent depuis un siècle indissolublement mises en perspective l'une par rapport à l'autre et l'exégète cherche à remettre le texte étudié dans le circuit de communication qui fut ou peut être le sien à l'origine : Qui parle dans ce texte, à qui, donc de quoi ?

Tels que nous les avons, les livres de la Bible appartiennent à la littérature et relèvent donc **de ce point de vue** des mêmes méthodes d'analyse, des mêmes sciences que toute autre littérature.

Ainsi les « sciences bibliques » ne sont pas directement théologiques, ni spirituelles; elles travaillent dans les limites étroites et modestes du fait littéraire auquel elles ont affaire, laissant à la théologie toute liberté d'usage ou de non usage de leurs résultats, mais exigeant pour leur travail toute liberté d'enquête, et le droit aux risques du tâtonnement, du jeu, du plaisir de la recherche comme telle.

Hors des milieux chrétiens, et depuis, disons le rationalisme du dix-huitième siècle, cette liberté a d'abord été revendiquée avec un accent polémique où l'adjectif « critique » prend un sens plus ou moins agressif. Nous devons cependant à cette critique malveillante,, malgré de malheureuses réactions de défense chez des gens qui font de la théologie à la mode de l'autruche le départ d'une recherche qui apparaît aujourd'hui comme une des grandes sources de renouveau pour la théologie et dans la communauté chrétienne.

Chez nous en effet, cette double liberté critique - au sens sain du terme - chez le théologien appréciant les conclusions, toujours provisoires, de l'exégèse et chez l'exégète conduit dans ses investigations par la nature textuelle et littéraire du livre qu'il étudie plutôt que par un principe herméneutique extérieur au texte, cette liberté nous paraît fondée théologiquement autant que empiriquement.

Théologiquement, l'Ecriture est lieu de révélation du Dieu qui parle aux hommes « par les prophètes » dit l'Epître aux Hébreux (1/1). Pour nous, le miracle des miracles tient en un fait inscrit dans l'histoire : Dieu n'a pas dédaigné d'entrer en communication avec nous hommes, par une bouche d'homme véritable, concret, d'homme dans l'histoire. La trace non moins concrète, la trace lisible, le signe « dur » de cette grâce incroyable est inscrit dans l'historicité de cet événement. Face à l'incrédulité de beaucoup, nous attestons dans la foi de notre communauté notre conviction que Dieu s'est révélé à l'homme, lui a « parlé ».

BILAN ET PERSPECTIVES DES ETUDES BIBLIQUES

Il est toujours un peu présomptueux de prétendre faire le point sur l'état d'une science puisque cela suppose chez l'analyste un recul critique dont il sait qu'il est difficilement capable, participant lui-même à l'effort contemporain; il ne dispose pas de cette distance que le temps au moins lui donnerait pour une tâche rétrospective, toujours plus facile.

Pourtant nous avons assez d'histoires de la critique biblique, d'introductions à l'histoire de l'exégèse ou autres survols du développement des sciences bibliques. Surtout nous assistons depuis deux ou trois ans à l'avènement des méthodes nouvelles d'analyse, en littérature comme en histoire, et déjà la portée de cette petite révolution culturelle nous paraît introduire un nouveau mouvement dans les études bibliques. Nous sommes donc bien à l'un de ces moments critiques pour la continuité d'une science, où il est temps de reconnaître les chemins parcourus, de repérer le terrain débroussaillé et d'inventorier les perspectives neuves que nous entrevoyons.

Qu'est-ce que lire ? — C'est la question qu'en ce moment chacun pose autour de nous; et l'on voit de petits groupes se constituer autour de thèmes comme « apprendre à lire », ou une faculté de lettres comme celle de Caen imposer à ses étudiants une année propédeutique de « textologie » (ou étude méthodologique sur textes).

Pour nous, la question se précise : **« qu'est-ce que lire une écriture ? »** Voilà où nous en sommes après un siècle d'études d'ailleurs extrêmement fécondes sur les littératures bibliques, celles de l'Ancien et du Nouveau Testament qui constituent ensemble le canon chrétien depuis, disons, le 2ème siècle.

Il nous faut ici plutôt que nous attarder aux étapes du parcours, rappeler où nous en sommes, les résultats acquis du point de vue du texte biblique dans les milieux scientifiques et les incidences de ces acquisitions sur la lecture, nous pourrions dire la pratique ecclésiale de la

C'est un pari, et nous espérons gagner la partie. Mais c'est toujours un pari, un danger, la tragédie de l'homme aux prises avec son destin. De plus, nous n'y pensons que sur le tard, c'est-à-dire presque jamais, quand un accident mortel survient, ou une maladie incurable s'installe. Nous refusons toujours à croire à notre propre fin. C'est notre existence personnelle qui nous tient à coeur. Nous voulons vivre, survivre, jamais mourir, obsédés que nous sommes par la fin certaine de notre existence.

Le souffle de la mort qui nous frôle à chaque instant, et frappe autour de nous les êtres les plus chers., ne nous laissera jamais tranquilles. Il hantera nos rêves et pèsera lourd sur nos pensées. L'ombre de la mort qui rôde est presque le symbole unique, aux yeux de la multitude terrifiée, de la présence de Dieu. On aime la vie et on oublie la mort. On se cramponne à la vie et on médite sur la mort. Le paradoxe n'est qu'apparent et le but essentiel, c'est de pouvoir nier qu'il y ait un terme définitif à notre vie d'individu, c'est de vouloir « nier notre néant ».

La négation de la peur, l'oubli du monde des morts au bénéfice du monde des vivants, c'est là la proclamation éternelle de l'homme.

On peut voir, dans tout ce que nous venons de dire, un des états successifs de la métamorphose du regard de l'homme, au cours de sa longue histoire, aux problèmes essentiels de son existence. Mais, après tout, cette rupture avec les valeurs religieuses musulmanes n'est pas une exception, et les adeptes de chaque religion la confrontent quotidiennement. Tous s'interrogent, tous s'inquiètent : est-ce là dégradation ou mort du sacré dans nos sociétés ?.

L'humanité « a changé de rêves », comme le dit A. Malreaux. Nous pénétrons dans une ère nouvelle ou « l'accent de la mort à vraincre » est le plus tenace. C'est l'homme, c'est le paradis terrestre qu'il faut conquérir, protéger, et faire prospérer à l'infini. Le Saint fait place au « technicien », le spirituel à « l'efficace », le divin au « dé-divinisé », l'homme soumis à « l'homme d'interrogation ».

Après l'ère du sacré, voici l'ère du profane qui l'a délogée, un monde humain qui succède au monde de Dieu.

C'est une orientation radicale de l'histoire humaine que personne aujourd'hui ne peut ignorer ou mésestimer.

SADOK LASSOUED

Je me suis basé presque uniquement sur mon expérience personnelle de la vie religieuse en Tunisie. Quelques ouvrages m'ont aidé dans ma réflexion. Ce sont les suivants :

1) Le Lisàn El-Arab : Nouvelle édition. (Beyrouth. 1970), réalisée par Youssef Khayyat et Nadîm Marcachly.
2) R. Caillois : l'homme et le sacré, Paris 1939, éd. augm. 1963.
3) E. Morin : l'homme et la mort. Paris, 1974.
4) A. Malreaux : Lazare. Paris 1974.
5) G. Mathé : Le temps d'y penser. Paris 1974.

que du hasard réservé naguère à la volonté divine. D'ailleurs, les anti-hasards sont chaque jour plus efficaces : les sortes d'assurances, les genres de syndicats, les types d'organisations et d'écoles nationales et internationales le prouvent. Tout cela contribue à effacer les inégalités et à donner à chacun ses chances.

La morale religieuse peut-elle s'accommoder d'une perpétuelle mouvance lui permettant de s'adapter aux développements toujours renouvelés des sciences et des techniques, des modes de vie et de pensée qui sont ceux du monde nouveau ? La réponse peut être négative.

V. — LA MORT

La mort elle-même est impliquée dans ce débat. La lutte contre la mort, dans tous les secteurs : à l'école, à la maison, au travail, est devenu une tâche étatique. Les ministères de la santé publique ne sont pas les seuls intéressés par cette affaire. Les organismes internationaux pour la santé deviennent de plus en plus nombreux et importants. Le budget de ces instituts (cf. les fondations pour la lutte contre le cancer), sont vraiment sans précédent dans l'histoire. Les épidémies de choléra, de typhoïde qui décimaient les populations il y a quelques décennies, sont devenues presque inoffensives grâce aux efforts de la stratégie médicale mondiale prise à leur encontre, sitôt qu'elles font une apparition, même timide, dans n'importe quel point du globe. La famine, la sécheresse sont plus ou moins jugulées par ces moyens modernes d'organisation à l'échelle planétaire. Il y a une majorité de saus-alimentés de par le monde. C'est un fait. Mais les gens ne meurent pas littéralement de faim.

Ainsi toutes les calamités qui frappaient dur et dru partout où elles se déclaraient, sont maîtrisées par l'homme d'une façon plus ou moins satisfaisante. On n'est plus seul dans ce combat furieux contre la peur, la mort, la déchéance physique en général. On se sent plus en sécurité. On respire. On espère. On n'est pas condamné sans appel, comme c'était le cas pour nos prédécesseurs. C'est pourquoi on se cramponne à la vie, on lutte contre tous les aspects du mysticisme qui peuvent nous en détourner : pensez aux ولي , aux فقيه , aux كتاب , et aux عزام qui étaient les seuls refuges des hommes impuissants devant les coups injustes et terribles du sort.

En tout cas, un fait est certain. S'il n'y avait pas la mort, le plus grand des mystères, personne n'aurait besoins de croire en Dieu. Ce serait une notion vide de sens, sans fonction et donc sansutilité aucune. A quoi Dieu nous sert-il, s'il est incapable de nous aider à réaliser nos souhaits et s'il ne nous préserve pas des fléaux terribles qui nous guettent. Le spectre hideux de la mort est presque le seul fait qui nous rattache encore à la croyance en Dieu. Les affres de l'agonie, l'absurde créé en nous par le spectacle du vide horrible causé par le trépas, nous obligent à chercher refuge en Dieu. (Nous, c'est-à-dire ceux qui croient encore).

IV. — LA MORALE

Pour un grand nombre de jeunes d'aujourd'hui, la religion est une « majestueuse ânerie ». La morale qui en découle est d'essence esclavagiste. Elle ne permet pas à l'homme de s'épanouir librement. Elle lui refuse d'exprimer ses idées les plus audacieuses, et ses sentiments les plus profonds. Les problèmes de notre temps sont autrement plus compliqués et plus vastes que ceux des Anciens. Il est absurde d'y faire allusion au Livre Saint ou aux anciennes modes de penser et de voir. La morale religieuse peut-elle permettre cette méditation critique sur la condition humaine et la morale sociale, exigée par nos jeunes ? Permet-elle de faire des propositions, audacieuses jusqu'à l'utopie parfois, pour faire face aux problèmes cruciaux qui nous tenaillent ? Il faut donc tout remettre en cause et perpetuellement, pour pouvoir répondre aux exigences changeantes du grand tourbillon technique de notre temps. La morale religieuse est une morale fixiste et ne peut s'adapter que très difficilement à la vie réelle du moment. On ne saurait y trouver que soupçons, préjugés, aveuglement collectif, conformisme, bref, tout ce qui est contraire à la franchise et à la fidélité envers soi-même. Tout y est dogmatique, c'est-à-dire donné à l'avance et sans permission de retouche ou de refonte.

La maîtrise de la procréation a fait reculer les tabous les plus tenaces en ce domaine. La femme se libère ainsi de sa servitude éternelle et elle peut jouir de son corps comme elle l'entend, sans risque ni péril. Cette victoire de la science fait des adversaires de la contraception des hommes ridicules. Ce recul spectaculaire de la religion devant le progrès incessant de la science doit nous faire réfléchir.

La religion est traquée dans tous les coins et recoins, jadis chasse gardée pour elle, et pour elle uniquement. A telle enseigne que nul ne croit plus aujourd'hui aux justifications religieuses traditionnellement émises pour faire accepter tel ou tel interdit, telle ou telle vertu dans le domaine épineux de la sexualité comme dans tous les autres domaines qui regardent de près la condition humaine. Chaque jour, la liberté individuelle prend des proportion insoupçonnées.

Les structures et les principes de la religion sont mis à nu par tout le monde : sociologues, éthnologues, psychanalystes, etc... Il semble que l'édifice menace ruine et la morale qui en découle est en train de s'écrouler. Les notions religieuses d'éternité et de perfection font place aujourd'hui à celles du transitoire et de l'imparfait.

Les milles menaces divines brandies contre les rétifs semblent au jourd'hui du domaine du mythe, du conte fantastique, tout au plus utiles pour faire peur aux enfants crédules. C'est de la littérature d'épouvante. L'individu devient de plus en plus informé, donc éclairé et responsable, donc apte à se libérer de toutes les injustices et de tous les fontasmes.

Les événements heureux et malheureux, les moyens d'information sont là pour le démontrer, dépendent plus de la volonté des hommes

le soin qu'on accorde à tout ce qui regarde la fête de l'Aïd est plus important et plus coûteux : les jouets, les sucreries. les habits, les voeux, les visites et les invitations.

On fait l'impossible pour être au même diapason que les autres, en communion avec les autres, et c'est dans un but purement égoïste, c'est-à-dire beaucoup plus par vantardise ou amour de la bonne vie que par esprit religieux sincère. On s'endette, on dépense sans compter pour ne pas se montrer en deçà de la moyenne. La devise est toujours la même : « on ne vit qu'une seule fois ». Ce n'est qu'en dernier lieu qu'on pense vaguement qu'il s'agit d'une fête Islamique (عواشر – عيد – اسلام – سماح)

Cet aspect, peut-on dire folklorique, est celui qui frappe le plus l'observateur. Hormis ces grandes fêtes de l'année, on n'a pas l'impression qu'on est en pays d'Islam. C'est tout ce qui reste de l'Islam aux yeux de la majorité. Et l'on commence déjà à hurler contre cet état de choses dans certains milieux « bien intentionnés ». afin de discréditer nombre d'agissement et d'habitudes contractées à propos de ces fêtes. Ainsi, l'on arrivera peut-être un jour, à tout oublier de l'Islam. On chassera le « sacré », même sur le plan de l'agrémentation sociale, du rite ou de la survivance du passé. Il n'y a plus, ici, un système Islamique, ni sur le plan de la croyance. ni sur celui de la morale, ni sur celui de la vision du monde propre à une doctrine religieuse donnée.

En ce qu iconcerne la structure et la stabilité de la famille par exemple, on constate un glissement vers une laïcisation totale des rapports entre ses membres. D'abord, elle se rétrécit à sa plus simple expression. On n'est plus tenu par les obligations traditionnelles envers tous les tenants et aboutissants de cette « familia ». Chacun pour soi, et Dieu pour tous. Les oncles et les cousins sont presque des étrangers. A peine les considère-t-on comme de simples camarades. La famille nombreuse n'est plus de mise et même méprisée au regard des autres.

La femme doit travailler. Le mariage n'est pas nécessaire. On peut s'en passer jusqu'à un âge « raisonnable » pour l'homme et pour la femme en même temps. Les procédés anticonceptionnels sont connus par toutes nos jeunes filles, même dans les campagnes les plus reculées. La loi le permet, l'encourage. On n'a plus peur. On est libre. Les tabous n'existent plus. puisqu'ils n'ont ici aucune utilité. Il n'est pas de bon ton de n'avoir pas d'amies pour le jeune homme, comme il est presque offensant de n'avoir pas de petits copains pour la jeune fille. Les visites mutuelles, la fréquentation des cafés ou d'autres lieux publics n'est pas répréhensible.

Ainsi, on le voit : ce n'est pas une question de sacré ou d'autre notion semblable, mais un réseau de rapports complexes de l'homme (et de la femme) avec la vie quotidienne qui nous fait craindre tel acte, éviter tel autre. Une fois la peur vaincue par la science ou les conditions d'existence, le tabou crève de lui même comme une bulle au-dessus de l'eau.

techniques sont tellement dépassées qu'elles ne peuvent plus exister, nos liens avec notre culture et notre religion sont des plus ténus.

Dans cet ensemble situationnel, les anciens préceptes moraux n'ont plus de fonctions précises et les interdits religieux n'ont aucune signification profonde aux yeux de la majorité. Ils sont considérés ou ridicules ou incommodes. Ils sont combattus au nom du progrès et du «développement». Ce qu'on a voulu garder et ce qu'on s'est acharné à détruire, s'écroulent tous ensemble. D'où des contradictions multiples et des situations tragiques.

On introduit n'importe quoi, on imite n'importe qui, en matière de musique, de littérature, d'habillement, quant au manger, quant au mobilier. Toutes les manifestations culturelles chez les autres sont dotées d'une valeur universelle, sauf les nôtres. Toutes les manières de se conduire des autres - (il s'agit, presque toujours ici, des Européens) - sont chargées d'une signification profonde, hormis les nôtres. On nie tout, on ridulise en vrac. C'est ainsi. Personne n'y peut rien, comme si notre culture arabo musulmane n'existait plus pour pouvoir nous aider à défendre notre identité contre les entreprises d'agression et d'aliénation culturelles et autres.

Mais que faire quand tout marche à pas de géant dans le monde qui nous entoure ? Quand l'invention d'un certain médicament rend caduque notre représentation de la famille ? Quand la mise au point d'une certaine technique bouleverse nos conceptions de la vie en société ? Quand les autres sont arrivés à conquérir l'univers par leurs sciences, leurs techniques, et forcément par la manière de vivre qui en découle et qui en est en même temps le support et le catalyseur ?

III. — LES TABOUS

L'on comprend ainsi pourquoi les tabous - tous les tabous tombent en désuètude. Par rapport à la majorité, être civilisé, c'est être « moderne », c'est-à-dire sans complexes, libéré surtout des interdits d''un autre âge, et des mythes absurdes.

Tous les grands débats concernant l'organisation rationnelle de la société d'aujourd'hui : l'avortement, la justice sociale, la refonte du rapport homme-femme, sont considérés par les théoriciens et les penseurs comme un pas sur la route du progrès. Aussi, leur devoir est-il de lutter contre tout ce qui barre le chemin, désignant par là l'ancien état de choses qui prévalait dans la conscience des gens. Il n'est guère de jour où l'on entende célébrer quelque victoire sur l'esprit rétrograde, les préceptes d'origine religieuse. La presse, les clubs, les réunions, les sociétés de tout ordre y contribuent efficacement.

Ne peut-on pas constater, à l'occasion des fêtes religieuses, exemple l'Aïd Esseghir, notamment cette année, que le nombre des jeûneurs diminue sensiblement (disons 40%), et il paraît qu'il baissera encore plus, dans les années à venir. Mais, chose étonnante, à mesure que la pratique diminue,

leurs procédés d'investigation. Les tenants de ces nouvelles disciplines s'arrogent le droit de considérer la formation clasique comme une survivance d'une époque révolue, une perte de temps absurde, et un retour au stade théologique de l'humanité. Cela peut former encore quelques imâms, quelques professeurs d'éducation religieuse décadente, et c'est tout. On ne peut en accommoder l'enseignement au monde nouveau. A peine condescend-on lui dégager quelques heures par semaine, à condition que cela ne gêne en rien le cours normal des disciplines dites nouvelles. Entendons-nous, ce n'est pas encore un état «de fait légal», mais c'est déja un «fait réel», bien ancré dans l'esprit de la plupart, et on s'y achemine inexorablement.

Les sciences religieuses, selon leur optique, n'ont aucune mission à remplir dans notre monde moderne, quelles que soient la compétence et les qualités morales des maîtres qui s'en occupent. C'est un ornement de l'esprit, bien inutile aujourd'hui. Le vieux système d'idées qu'elles représentent sonne faux et ne passe la rampe que sous la contrainte de la note à l'examen. Décrocher le prix de l'enseignement religieux, et lui tout seul, ne donne à un lycéen aucun sentiment de superiorité sur ses camarades, ni aucun titre de faveur au rachat à l'examen du Baccalauréat. C'est une surcharge destinée au solides mémoires des médiocres et qui submerge les intélligences et les horaires.

Vous pouvez nous parler, disent-ils, de la recherche scientifique en ce domaine, comme dans beaucoup d'autres. Oui, mais il y a un abîme qui sépare une recherche au sommet, destinée aux spécialistes, d'un enseignement qui sadresse à la masse des jeunes intélligences. Et à vouoloir trop y insister, on risque de les rendre complètement allergiques à ce sujet.

L'enseignement religieux ne débouche pas sur la vie. Il fixe l'attention sur des considérations dépassées ; il est immobile dans un monde dont la mouvante réalité et les transformations économiques et sociales n'échappent plus aujourd'hui à la perception de persone. Il est la marginalité même. Il n'a rien à dire sur les problèmes qui nous agitent sur le plan technique, sur celui de l'économie ou de la société, c'est à dire sur les conditions concrètes de la vie des hommes ici-bas.

La culture et la religion constituaient chez nous, il n'y a pas longtemps, un ensemble parfaitement cohérant.

Mais est-ce vrai encore aujourd'hui ? N'est-on pas en pleine déroute ou mieux en pleine effervescence ? Nous n'avons pas à présent de culture propre, un système de pensée cohérant. On se cherche. Tous les chemins sont encore obscurs. On va à l'aveuglette : deux pas à droite, deux pas à gauche. On avant, c'est dangereux. On arrière, c'est impossible. Le désarroi total face au présent et l'incapacité inquiétante face à l'avenir. Une poussière d'individus désemparés, sans identité.

Notre culture spirituelle est chancelante, notre conception de la vie évanescente, notre mode de vie est tout ce qu'il y a de plus, hybride nos

Ne formaient ils pas vraiment une caste, une société secrète, une association de privilégiés ? L'enseignement à la Zitouna leur était exclusivement réservé. Ils ne s'en cachent même pas. Ce sont les membres de ce petit nombre de familles qui en font une charge hériditaire, interdite aux provinciaux (al-Afâqiyûn). Ce sont ces personnages eux-mêmes qui tirent profit des hautes charges religieuses et politiques de l'Etat : Muftis, Bâch Muftis, cadis, conseillers au Tribunal Mixte, vizirs, etc... On les soupçonnait toujours de collaborations avec l'ennemi et de tiédeur dans leurs sentiments nationaux. Ceux qui exerçaient leur profession dans les villes de l'intérieur n'ont pas connu un sort meilleur devant le jugement de la population : cadis prévaricateurs, notaires affairistes, cheiks tartuffes, etc...

Ils n'ont pas su s'adapter à l'évolution de la société moderne, et le progrès « laïque » du pays les a privés presque littéralement de leurs fonctions, donc de leur influence inconsidérée d'antan. Leur langage hermétique, leurs longs dossiers, leurs accoutrements étranges (Je parle surtout des notaires) — appartiennent aujourd'hui au pur folklore.

Il n'y a aucune initiative qui permet à ces professions de se développer à nouveau, ou de diplômes universitaires permettant à leurs titulaires d'y prétendre de droit. La justice est rendue par des juges civils, et la rédaction des actes notariés est passée aux mains des services civils.

Comment pour chasser une réalité criante ? Elle n'est pas dans les livres, elle est dans les faits. Ce sont ces images stéréotypées qui agissent fortement sur l'"inconscient de la masse et des jeunes en particulier. Ce sont ces représentations qui font la contexture du réel.

Un constat simple : La discrimination dont sont victimes les étudiants de la Faculté de théologie (et les élèves de la fameuse section A). D'aucuns disent que le tout est une affaire de saolarisation, mais comment une scolarisation qui ne donne pas de résultats efficaces sur le plan de la vie réelle du monde moderne peut-elle être prise au sérieux, même par ceux qui en sont les partenaires ? Ce ne seront que des ratés, des aigris, des révoltés. Ils ne peuvent rien contre un ensemble de faits devant lesquels ils n'ont pas été armés ?

D'ailleurs, l'époque est à l'incertitude. On n'est sûr de rien. Tous les esprits sont déconcertés. Le vent du changement balaye tout devant lui. Les études « traditionnelles » qui se basaient chez nous essentiellement sur la religion musulmane et la culture classique qui en découle, n'en ont pas été épargnées. Les formations humaines et civiques dont elles ont dotées nos prédécesseurs, sont considérées comme des vieilleries insultantes, qui ne peuvent que compliquer notre condition de désadaptés (aux problèmes du monde d'aujourd'hui).

La préparation du citoyen à la vie active exige désormais l'enseignement des matières vivantes indisponsables à son épanouissement : les sciences dites exactes et leurs méthodes, l'économie, la sociologie et

II. — EDUCATION

Le pays musulman qui nous intéresse dans cette étude est la Tunisie, et l'on peut commencer par poser cette question : y a-t-il influence d'un corps constitué quelconque et qui se targue de sa spécialisation enthéologie ou de sa fonction religieuse pour avoir une influence quelconque sur la vie politique, morale, éducative ou autre de notre pays ? Cela est impensable, du moins dans la conjoncture actuelle de la Tunisie.

Même sur le plan de l'instruction publique, la religion en tant que telle, n'a aucune prise sensible sur la réalité : je veux dire sur la sensibilité, l'imagination et l'intelligence de la population scolaire, trop attirée qu'elle est par toutes les nouveautés dans le domaine des sciences, dans celui des comportements sociaux et politiques qui prennent naissance dans le monde, aidés en cela par tous les moyens perfectionnés que la technologie moderne met à leur disposition.

Avant, dans la plupart des ouvrages, le فقيه وشيخ est représenté comme l'autorité incontestée, celui à qui reviennent les décisions importantes, celui qui sait et explique, celui qu'o'n respecte et qu'on écoute.

Ce fut un temps : Le فقيه traditionnel est devenu un personnage folklorique, ridicule et méprisable. Il n'est plus un modèle « valorisant » pour les jeunes qui veulent devenir médecins, pilotes, directeurs d'entreprises, etc, etc..., et il ne leur vient jamais à l'idée d'être un jour un cadi, un mufti, ou un adl عدل (notaire au sens religieux) : fonctions d'importance dans le passé, mais qui n'existent même pas aujourd'hui en Tunisie ou presque.

Y-a-t-il un contrôle quelconque sur le contenu des manuels scolaires, ou des publications destinés à la jeunesse, un « imprimatur » qui permet à un corps religieux constitué quelconque de regarder d'un peu plus près ce qui est diffusé actuellement en Tunisie ? Tout le monde, en tout cas, y est fermement opposé. Cette mesure n'a presque jamais existé en terre d'Islam, et il est rarissime d'envoyer au pilon des ouvrages qui ont été édités, sous le seul prétexte qu'ils ne sont pas conformes à la tradition orthodoxe du pays.

D'ailleurs, nos religieux peuvent-ils changer leur image de marque, même s'ils sont décidés à en finir avec la légende qu'on leur a tissée et dans laquelle on les a enfermées ? - Cela est difficile en Tunisie. Aucune organisation légale (club, société, amicale, mutuelle ou parti) ne les relie, et de ce fait, ils ne peuvent participer à des campagnes électorales ou autres en tant que corps constitué particulier, ou même inviter les journalistes à des conférences de presse.

Ils souffrent de mauvaise considération, c'est un fait. Cette longue incompréhension qui a fait accumuler les préjugés, trouve son explication dans la conjoncture de l'histoire du pays avant l'Indépendance, c'est-à-dire au temps du Protectorat Français.

Mais si l'on se réfère à la langue courante on constate les nuances les plus contradictroires. Prenons comme exemple les mots suivants :

ناس املاح ـ نفس مؤمنة : trop bon - niais - dont on n'a pas peur - incapable - inintelligent -

امام : sans aucun défaut apparent, donc lourdaud - esprit étriqué -

مرابو : personne dont on ne peut rien attendre de bon dans la vie - retiré.

On les prononce toujours sur un ton méprisant et parfois haineux. Ce sont là des insultes graves qu'on ne peut pardonner facilement. Il y aurait tout un monde à découvrir dans la langue courante, concernant les rapports subtils de l'injure et de la religion. Tout ce qui est inefficacité devant les problèmes concrets de la vie quotidienne, tout ce qui est balourdise, gêne est réservé à ces qualificatifs qui étaient, il n'y a pas si longtemps, presque sacrés.

Mais ce qui étonne encore plus, c'est de voir des qualificatifs de même nature, désigner l'efficacité, l'esprit d'à-propos, la ruse et même la vie de plaisirs.

سيدي الشيخ : celui qui prend sa part des plaisirs de la vie sans que personne ne le soupçonne

عمي الحاج ـ بابا الحاج ـ يا حاج le roublard - le commerçant - l'avare-le bon vivant

حج وزمزم وروح للبلاء متحزم celui qui trouve toujours prétexte pour s'excuser -

مفتي ـ سيدي المفتي filer - ne pas tomber sous les coups de la loi - baratineur - qui fait des blagues sur la religion.

Ce sont là des compliments, des jugements flatteurs. On s'en montre très fier, et on fait tout pour ne pas perdre cette réputation, quoiqu'il arrive et le plus longtemps qu'on reste en vie.

Mais s'il n'y a pas de limites précises entre les deux domaines (le sacré et le profane), c'est que la notion de « l'aïcité » qui n'existe pas dans les mots, se trouve réellement dans les faits. Il y a seulement quelques grands interdits se rapportant aux plaisirs du ventre et du bas ventre, et c'est tout. Tout le reste est licite. C'est pourquoi aussi, l'Islam est la religion « laïque » par excellence, et le croyant peut suivre toutes les voies qui se présentent à lui dans la vie, sans danger pour sa religion.

Il peut même arriver que, selon les faits pressants de l'époque ou de la situation concrète, on s'éloigne des grands principes de l'Islam sans s'en rendre compte ou même sans éprouver la moindre inquiètude, puisque tout est placé sur le plan de la légalité qui peut changer de forme et même de sens à travers l'évolution historoique de l'homme, et non sur le plan de la sacralité qui est en principe immuable, intouchable. Si l'on est en bonne règle avec la loi, au sens le plus large, on est dans la bonne voie.

même de l'historien ? Par le sacré l'homme d'aujourd'hui peut-il se constituer, à l'exemple de ses ancêtres, un univers à la fois protégé, exigeant, orienté et prometteur ?

Nous avons essayé de répondre à ces question sur les cinq registres suivants :

1) *La langue*
2) *L'éducation*
3) *Les tabous*
4) *La morale*
5) *La mort.*

I. — LA LANGUE

Est-ce que nous avons, en arabe, des mots précis pour désigner le sacré et ce qui ne l'est pas ? Surtout des mots abstraits comme le verbe « sacrer » ou le substantif « sacralisation ». Nous avons, il est vrai, des vocables plus atténués, plus humains, du genre :
الشرعي ـ الشرع ـ الحلال : la loi - le légal
الحرام ـ المحرم : la prohibition - l'illicite (avec toutes les autres nuances des mots : مكروه ـ مستحبا ـ مباح

— Les mots قدس ـ قدسية « Sainteteté » sont étrangers ou presque au lexique de la religion musulmane. Par contre, en chretienté, cette idée est centrale, et la terminologie sacramentaire chrétienne est l'une des plus riches du monde.

C'est dire qu'en pays d'Islam les notions de قدس ـ قداسة ـ قدسية ,ne sont données qu'à Dieu tout seul, et jamais aux hommes comme tels.

Il est à remarquer aussi que la notion de : عباد ـ عبادة « adoration, adorateurs, esclaves », est la plus répandue. C'est comme s'il y a une relation étroite entre l'adoration, et l'humiliation infligée à l'esclave. On comprend, dès alors, le rôle important du mythe d'Iblis en Islam (ce révolté, cet ange du refus qui fit tête à Dieu, lorsqu'il lui ordonna de se prosterner devant Adam).

Mais comme il n'y a de servitude que vis-à-vis du créateur, aucun homme ne peut prétendre à la seigneurie الربوبية Donc, tous les hommes sont égaux, en fait comme en droit, et il n'y a de Dieu qu'Allah. C'est cet esprit individualiste qui fait qu'on n'accorde de sacralité qu'à Allah et à lui uniquement. L'homme n'y compte pour rien. Le Prophète a toujours dit et répété : « Je ne suis qu'un homme comme vous ? ». Si le Coran a, pour les musulmans, une valeur absolue, les propos du Prophète ne sont pris en considération que comme illustration du texte sacré et rien d'autre.

LE DECLIN DU SACRE DANS LA SOCIETE TUNISIENNE D'AUJOURD'HUI

INTRODUCTION

Dans la société traditionnelle de chez nous, tout était réglé d'avance, fixé au même point — L'école religieuse préparait les hommes à la vie réelle : la société était musulmane, la femme était musulmane, les fonctions étaient musulmanes... On sort, on trouve tout en place — Si quelque chose s'en écarte, on essaye de l'adapter tant bien que mal à l'économie globale du système — On est dans son assiette, dans son milieu. La religion avait un rôle prépondérant, une emprise totale sur la vie de la société et sur celle de l'individu — Par l'éducation religieuse, l'homme se prépare au gain suprême sur les deux plans : celui de l'Ici-bas et celui de l'Au-delà.

Peut-on affirmer qu'il en va toujours de même aujourd'hui ?

D'autre part, si en tant qu'essence du religieux, le sacré indique des intérêts et des attachements fondamentaux pour l'existence humaine. quel est le nombre de ceux qui, aujourd'hui, respectent les prohibitions, le nombre de ceux qui se réclament de ces préoccupations ? Ce suprahumain propre au sacré n'est-il pas pourchassé sans relâche par l'explication rationnelle du physicien, du psychanaliste, du sociologue et

rature de pédagogie religieuse, les personnes qui sont chargées de l'utiliser ne sont pas toujours suffisamment préparées à cette tâche.

L'autre exemple que je choisirais est celui de la Tunisie. Dans ce pays comme dans presque tous les pays musulmans, l'enseignement officiel comporte des cours de formation religieuse. Pour ces cours, les directives données depuis l'indépendance par les responsables tunisiens ont constamment insisté sur la nécessité de « rajeunir les méthodes d'approche du problème religieux, afin que les jeunes ne soient pas rebutés par des conceptions qui leur semblent en déphasage avec la culture moderne et ses exigences intellectuelles et morales ». (Déclaration faite par M. Chédly Klibi, alors Ministre des Affaires Culturelles, lors de la cérémonie organisée à Kairouan à l'occasion du 14ème centenaire de la révélation du Coran) (décembre 1967). Cependant, si tel est l'objectif que se sont fixés les responsables tunisiens, on doit remarquer que la manière dont ont été assurés jusqu'ici les cours d'éducation islamique ne correspond pas toujours à l'esprit des directives officielles. En effet, si certains professeurs ont su « rajeunir les méthodes d'approche du problème religieux », d'autres demeurent attachés à un langage et à des méthodes qui ne conviennent plus à la mentalité et aux besoins actuels des élèves.

En dehors de ces deux cas que je viens de citer, celui de la France et de la Tunisie, on pourrait en citer beaucoup d'autres montrant qu'il reste beaucoup à faire pour que l'enseignement religieux donné dans la communauté musulmane comme dans la communauté chrétienne soit vraiment ce qu'il doit être, c'est-à-dire profondément enraciné dans la foi traditionnelle et en même temps très attentif aux requêtes et réalités du XXème siècle.

Je suis persuadé que, dans ce domaine, les musulmans et les chrétiens ont beaucoup à chercher ensemble. Je souhaite qu'ils le fassent en associant à leurs travaux des éducateurs non croyants car notre dialogue ne doit en aucun cas se faire sans eux ni contre eux, mais avec eux aussi.

Permettez-moi, pour conclure, de faire une proposition : il me parait souhaitable que dans quelques mois ou quelques années, dès que la chose paraitra possible et réalisable, ait lieu un Colloque islamo-chrétien analogue à celui qui nous réunit ces jours-ci et qui, cette fois, serait consacré à une recherche commune sur la rénovation de l'enseignement religieux dans l'une et l'autre communauté.

P. Michel LELONG

l'enseignement religieux qu'ils proposent les uns et les autres répond suffisamment aux besoins spirituels et aux requêtes culturelles des jeunes de notre temps. Chrétiens et musulmans doivent s'appliquer ensemble à trouver un nouveau langage pour la foi, compte tenu des réalités et idéologies du XXè siècle.

Ces idéologies constituent un défi à notre foi et ce n'est pas en les ignorant, en nous contentant de les condamner ou en nous enfermant dans l'intégrisme que nous pourrons désormais demeurer croyants. Nous devons au contraire accueillir les questions et remises en question de nos contemporains, nous devons nous efforcer de discerner ce qui dans les courants de pensée nouveaux nous paraît apports positifs, valeurs, progrès et ce qui au contraire nous semble constituer une menace pour l'homme, compte tenu de ce que nous savons, par la Révélation, sur son origine, sa vocation, sa mission dans le monde et sa destinée éternelle.

C'est à partir d'une telle recherche que pourra être renouvelé, dans un effort commun, l'enseignement religieux, musulman et chrétien. Cet enseignement devra tenir le plus grand compte des aspirations et de la mentalité des jeunes d'aujourd'hui. Si ceux-ci, en effet, délaissent de plus en plus non seulement la pratique religieuse mais la foi elle-même, n'est-ce pas parce que, trop souvent, ils ne trouvent pas dans nos communautés, la nourriture spirituelle qu'ils recherchent ou attendent ? Et pourtant cette foi en Dieu, telle qu'elle nous a été révélée par l'Evangile et le Coran, telle qu'elle nous a été transmise par la tradition chrétienne et la tradition musulmane, nous savons bien qu'elle peut, aujourd'hui comme hier, éclairer de façon décisive les questions que se pose tout homme : en quoi consiste le vrai bonheur ? Pourquoi le mal ? Pourquoi la souffrance ? quel est le sens de la vie et de la mort ? Quel est le sens de l'histoire ?.

Mais pour que la lumière éternelle de la Révélation puisse parvenir à l'homme contemporain et particulièrement à la jeune génération, il est indispensable que la doctrine musulmane et la doctrine chrétienne soient formulées dans un langage qui puisse être aujourd'hui entendu et compris.

Un réel effort a été fait dans ce sens depuis quelques années, dans l'une et l'autre communauté. Je me contenterai de citer ici deux exemples que j'ai eu l'occasion d'étudier de plus près.

En France, les Eglises chrétiennes se sont efforcées de rénover la catéchèse. Des équipes de théologiens, exégètes, pédagogues ont été constituées. Elles ont accompli un travail considérable et mis au point de nouveaux programmes, de nouveaux manuels, une nouvelle pédagogie. Cependant les résultats de cet effort ont été parfois décevants. Il semble qu'en certains cas on ait été trop vite et trop loin; le souci légitime d'adapter le message révélé aux aspirations de notre temps risque de conduire certains éducateurs à le vider de son contenu spécifique et de sa dimension transcendante. En outre, s'il existe maintenant toute une litté-

croyants, certes, mais des croyants établis désormais dans une attitude d'égarement et de refus à l'égard de la Vérité.

Telle était la situation, il y a peu de temps encore. Il n'est pas étonnant que, dans l'une et l'autre communauté, les mentalités individuelles et collectives demeurent imprégnées par le poids des préjugés hérités du passé.

Aujourd'hui, de part et d'autre, un réel effort a été entrepris pour mieux se connaître et mieux se comprendre. Mais en ce qui concerne la formation religieuse donnée aux jeunes musulmans et aux jeunes chrétiens, on est bien loin encore d'être parvenu à un climat conforme à ce qui serait souhaitable pour que s'instaure là aussi un véritable oecuménisme islamo-chrétien.

J'ai étudié récemment, de ce point de vue, le contenu des manuels catholiques et protestants en usage dans un certain nombre de pays de l'Europe occidentale et de l'Afrique noire, ainsi que les chapitres consacrés au christianisme et à l'Eglise dans un certain nombre de manuels d'enseignement islamique publiés récemment dans certains pays du Maghreb et du Proche-Orient. J'ai constaté que l'esprit d'apologétique agressive que je déplorais il y a un instant dans la littérature religieuse du siècle dernier n'avait pas -hélas- complètement disparu et que s'il était en voie de diminution, il avait souvent laissé la place à une tendance qu'on pourrait appeler « comparatiste » : celle-ci consiste à juger l'autre religion non en elle-même mais toujours en fonction de la sienne propre et toujours aussi pour conclure à une supériorité radicale de celle-ci. Une telle démarche ne risque-t-elle pas de susciter chez les jeunes qui reçoivent cet enseignement un sentiment de supériorité et de condescendance qui ne les prépare guère au dialogue ?

De ces quelques observations je crois pouvoir conclure qu'il est urgent que dans la communauté chrétienne comme dans la communauté musulmane, les responsables de l'enseignement religieux se mettent au travail et se mettent au travail ensemble pour revoir d'un commun accord le contenu et l'esprit des manuels qui sont mis entre les mains des jeunes. Ce que l'UNESCO a demandé et obtenu des gouvernements et des ministres de l'Education Nationale dans les différents Etats, les croyants ne pourrait-ils pas l'entreprendre aussi, chacun tant soucieux de fidélité à sa propre foi en même temps que d'un total respect à l'égard des convictions d'autrui ?

Mais il faut, me semble-t-il, aller plus loin encore. Car si les musulmans et les chrétiens doivent désormais travailler ensemble pour purifier le lanage de leurs pédagogies religieuses respectives, ce n'est pas seulement pour assainir le climat de leurs relations mutuelles, chose déjà très importante.

Plus profondément et dans l'esprit même du colloque qui nous réunit ces jours-ci, musulmans et chrétiens doivent se demander ensemble si

POUR UNE RECHERCHE COMMUNE DANS LE DOMAINE DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

Lors du Colloque de Broumana (juillet 1972), puis du Congrès de Cordoue (septembre 1974), a été posé le problème de l'enseignement religieux dans la Communauté musulmane et dans les Eglises chrétiennes. A l'issue de chacune de ces rencontres, des résolutions ont été élaborées et adoptées sur cette question. Elles recommandent avec insistance aux responsables chrétiens et musulmans de veiller à ce que soient revus avec soin les manuels de formation chrétienne comme ceux d'éducation islamique, de telle sorte que, de part et d'autre, soit banni tout esprit de polémique ou d'apologétique agressive envers l'autre communauté.

Une telle entreprise peut paraître secondaire. En réalité elle est capitale si l'on veut que l' « oecuménisme islamo-chrétien » ne reste pas seulement la préoccupation de quelques spécialistes mais qu'il suscite progressivement, à tous les niveaux, un nouvel esprit dans la communauté des croyants.

Ayant eu l'occasion, ces dernières années, de consacrer mes recherches à la façon dont les manuels d'enseignement islamique parlaient du christianisme et de l'Eglise voici un siècle et à la façon dont les catéchismes catholiques ou protestants parlaient de l'Islam à la même époque, j'ai pu faire les observations suivantes :

1 — A la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, les manuels chrétiens d'enseignement religieux ne parlaient que très rarement et succinctement de la religion musulmane, du Coran, du Prophète Mohamed, de la **Chari'a,** et lorsqu'ils le faisaient, c'était presque toujours de façon erronée, injuste et même agressive.

2 — Quant aux manuels musulmans d'enseignement religieux, tout en donnant aux « religions révélées » toute la place qui leur revient dans la tradition islamique, ils le faisaient presque toujours d'une manière telle que les jeunes musulmans ne pouvaient, à partir d'une telle présentation, qu'avoir une image peu favorable des chrétiens : à savoir des

civilisation contemporaine. Il est bon que les Musulmans sachent, entre autres, que l'Islam cesserait d'être l'Islam (dans la ligne muhammadienne), s'il abdiquait devant la violence, ou s'il donnait l'impression de s'accommoder de la violence établie (7). Il est bon que chaque Musulman prenne conscience du message islamique dans la totalité de ses dimensions et de ses exigences, afin d'éviter les réductions indues et d'échapper à la tentation portant aux valorisations - ou aux dévalorisations - excessives.

Dans cette optique, il apparaîtra que si les vertus islamiques comprennent la patience courageuse et la confiante résignation, nourries d'espérance en Dieu et de soumission - **islam** - à son Vouloir, ces vertus ne se résument pas dans la patience et dans la résignation. Il apparaîtra également que l'obligation canonique d'ordonner le Bien et d'interdire le Mal (al-amr bi-l-maᶜruf wa-l-nahy ᶜani l-munkar) peut difficilement être assumée sans une certaine forme d'engagement dans la lutte contre la violence, pourvu que cette lutte ne passe pas nécessairement « par le feu et par le sang » (Ibn BADIS).

La tradition présente le Musulman comme un être dont nul n'aurait à redouter « ni la main ni la langue ». Cette conception pacifiste n'implique point, nous semble-t-il, qu'il faille s'interdire de réagir devant le mal, et s'abstenir de toute espèce de réponse pour décourager les forces de la violence. Ou du moins faut-il dire que le Musulman accueillera - et assumera - avec joie cet esprit de paix, à la condition qu'une telle attitude soit sous-tendue par une solide détermination devant le mal et par le refus résolu de toute compromission avec l'injustice.

A la limite, une telle attitude de non-violence lucide et disciplinée pourrait être plus efficace - et humainement plus salutaire - qu'une violence désorganisée qui dégénèrerait fatalement en violence aveugle. Car cette non-violence résolue aboutirait « à faire le vide autour de l'injustice, pour la fairemourir comme d'inanition » (Albert CAMUS, **Les Justes**).

Ali MRAD

(7) « Il y a violence établie », selon l'excellente formule de A. MORELLI, « lorsque les structures empêchent l'homme d'être l'homme » (voir : **Parole et Mission**, nº 48, p. 39.

(cf. **Coran :** V, 54 : yudjahiduna fi sabili l-lahi wa-la yakhfuna la mata la'im), jusques et y compris la contestation des pouvoirs injustes et des institutions inhumaines.

Ce sont là quelques traits illustrant certains aspects actuels de la vie musulmane, en relation plus ou moins directe avec les problèmes de l'injustice et de la violence. Les réactions du monde musulman face aux défis de la vie moderne sont trop disparates pour qu'il soit possible d'y discerner une indication significative quant aux options majeures de la communauté islamique dans le domaine socio-économique et politique. Faute de coordination et de concertation interislamiques, notamment au plan de la recherche universitaire et au niveau des responsables religieux, la culture musulmane contemporaine laisse apparaître un manque de cohérence quant à l'expression d'une doctrine islamique sur les grands thèmes de la civilisation de notre temps.

Plus particulièrement, l'Islam - à l'exemple du Christianisme - a grand besoin de recherches théologiques sur le thème de la Violence (5) aussi bien que les thèmes de la Révolution, du Développement et, d'une manière générale, sur la relation globale de l'Islam aux sociétés modernes.

Car devant le foisonnement des doctrines et des idéologies philosophico-politiques, et face au dynamisme et à la puissance des appareils de propagandes propres à ce qu'on pourrait appeler les « religions laïques du XXème siècle », il est de l'intérêt vital de la communauté musulmane de définir - en termes islamiques - ses options fondamentales devant les grands problèmes qui se posent à la conscience universelle. Il est grand temps que les musulmans sachent à quoi s'en tenir à propos des réalités sociales, économiques et culturelles du monde nouveau, qui les interpelle à chaque instant.

Dans une phase relativement proche de nous, le mouvement réformiste des **Salafiyya** a valu à la pensée musulmane un progrès notable, par son oeuvre critique et ses louables efforts de clarification en matière doctrinale (6). Grâce au courant réformateur moderne, les musulmans sont à même de juger plus sainement du **shirk,** du **kalam,** du sufisme en même temps qu'ils saisissent mieux la véritable portée des **'ibadat** et du **fiqh** dans la vie du Croyant. Mais cette oeuvre critique considérable s'est portée essentiellement sur des problèmes intrinsèques à la culture arabo-musulmane.

L'heure est arrivée pour les Musulmans de poursuivre ce travail critique, afin de pouvoir fournir des réponses islamiques aux défis de la

---

(5) Nous renvoyons, par exemple, à : **Parole et Mission,** n° 48, 1970, qui donne un compte rendu de diverses recherches chrétiennes sur le thème de la violence.

(6) Nous nous permettons de renvoyez à l'exposé donné dans l'article « **Islah** » précité (note 1).

dans le « sens de l'Histoire », et voulant dépasser à la fois les ambiguïtés d'un réformisme (salafi) assez peu progressiste à leur gré, et l'intégrisme intransigeant des mouvements dévots, jugés par eux réactionnaires, les musulmans embrasés par la mystique révolutionnaire opteront pour un Islam populiste, et se rangeront de parti pris aux côtés des masses longtemps ignorées par les régimes antérieurs.

— Ils revendiqueront la justice sociale, qui devient ainsi l'un des thèmes dominants de la littérature politico-religieuse dans le monde arabo-musulman de l'apès-guerre (4). Ils plaideront pour la socialisation de la culture et de la formation scientifique. (Cf. la « Bibliothèque Culturelle » égyptienne, qui veut être un instrument - parmi d'autres - de vulgarisation scientifique à la portée des masses populaires).

— Ils voudront instaurer un nouvel humanisme arabo-musulman, sur la base d'un pouvoir socialiste qui mettrait fin à l'exploitation et à l'oppression sans le recours à la violence et à la terreur (cf. les principes énoncés par l'un des théoriciens du socialisme arabe (**Ba°th**) : Salah al-Din al-BAYTAR, « Al-Siyasa al-°arabiyya bayn al-Mabda, wa-l-Tatbiq », Beyrouth, 1960; trad. fr. dans : **Orient** (Paris), n° 40. 1966, p. 173 s.).

— Ils refuseront leur adhésion non seulement à des structures sociales et politiques jugées irrémédiablement condamnées par l'Histoire, mais également à des représentations collectives, à des idéaux qui lui paraîtront relever d'une mentalité médiévale ou d'un humanisme bourgeois, l'un et l'autre devenus inopérants dans la phase révolutionnaire que traversent présentement de nombreuses nations musulmanes.

— Enfin, ils voudront intégrer à la pensée musulmane actuelle les concepts directeurs de la culture contemporaine, fussent-ils propres aux idéologies dites athées : tel est le cas pour les notions de socialisme **ishtirakiyya)** et de révolution **(thawra)**, en tant qu'elles expriment, dans le langage des temps modernes, quelque chose d'essentiel au message coranique.

A la lumière de l'évolution récente de l'Islam (grosso modo depuis les années cinquante), tout porte à croire que la jeune génératin musulmane ne veut plus se résigner à voir se perpétuer le divorce entre l'élan révolutionnaire illustré par le jaillissement de la prédication muhammadienne de la période mekkoise, d'une part, et d'autre part, la Sunna traditionnelle, qui tend à instituer un Islam légaliste et piétiste, à vocation apolitique, davantage préoccupé de vertus plus ou moins négatives, comme la patience (sabr) et la crainte scrupuleuse (tuqa), que de vertus actives, incitant au témoignage, à la prédication, à la contestation courageuse

(4) A cet égard, on peut dire que le coup d'envoi a été donné par Sayyid QUTB, dans son essai : **Al-°Adala al-idjitima°iyya fi- l-Islam**, Le Caire, 1952; trad. angl. J. B. HARDIE, **Social Justice in Islam**, Washington, 1953.

préférable à la révolte. Car celle-ci pourrait engendrer des désordres infinis, et causer parmi les innocents des pertes humaines incalculables (cf. : **Coran :** II, 191, 218 : **wa-l-fitnatu ashaddu (akbaru) min al-qatl).**

De telles attitudes, qui trouvent leur justification dans des données objectives du Coran et de la Tradition du Prophète, se trouvent renforcées par une conception pessimiste de la destinée humaine. La finalité de l'homme sur terre n'est point de rechercher son plein épanouissement personnel dans des conditions socio-politiques, économiques et culturelles idéales, mais de remplir humblement et pieusement cette phase transitoire qu'est la vie d'ici-bas, afin de mériter le bonheur futur.

Tout à l'opposé, sera l'attitude des musulmans qui, sans négliger leurs obligations morales et religieuses, tiennent à avoir leur juste part du bonheur terrestre (**Coran,** XXVIII, 77 : **wa-la tansa nasiba-ka min al-dunya**). Considérant la signification - et la fonction - du message coranique à la lumière de l'intelligence moderne, les musulmans de cette tendance emprunteront volontiers à la Révélation les arguments favorables à une conception révolutionnaire de la nécessaire transformation des conditions de vie des peuples musulmans. Tout en reconnaissant la double portée eschatologique et historique du message muhammadien, ils mettront d'abord l'accent sur la signification révolutionnaire de ce message dans l'ordre temporel.

Dans cette perspective, le Prophète est célébré comme « le plus grand révolutionnaire » (« al-Ta'ir al-a°zam », de Fathi RIDWAN, Le Caire, 1954), et commele Prophète libérateur (« Muhammad, rasul al-hurriyya », de °Abd al-Rahman al-SHARQAWI, Le Caire 1962). L'Islam prêché par Muhammad est présenté comme un événement révolutionnaire par rapport aux mentalités, aux croyances et aux structures de l'époque. Il a institué un nouvel ordre social et politique, et cherché à promouvoir un type d'homme nouveau. L'Islam est, par essence, et sera toujours un ferment révolutionnaire, du moins tant que les musulmans reconnaîtront - et assumeront - sa dynamique transformante de l'homme et de la société.

Il est vrai que le message initial de l'Islam s'est trouvé rapidement capté et figé en structures socio-politiques, en codes juridiques, en normes éthiques, en schèmes de pensée réputés invariables. Le dynamisme révolutionnaire de la prédication mekkoise a fini par laisser place à un légalisme et à un formalisme tels que les élans de l'imagination et de l'esprit se trouveront étouffés sous le double poids du conformisme officiel et de l'incompréhension ou l'indifférence collectives.

Mais en réaction contre la religion officielle, plus ou moins asservie à l'ordre établi, ou simplement solidaire du Pouvoir en place, il y aura toujours des âmes intransigeantes pour revendiquer l'honneur de revivifier le pur Islam, l'Islam contestaire et créateur. Le flambeau de l'Islam originel sera alors repris par des hommes ennemis de toute compromission avec les régimes tenus pour injustes ou illégitimes. Résolument engagés

l'abolition de certains régimes nationaux qui maintenaient des peuples entiers dans des conditions d'oppression et d'injustice sociale insoutenables. Mais, dans bien des cas, les changements ou révolutions d'ordre politique n'ont guère apporté aux masses musulmanes les satisfactions et les progrès qu'elles étaient en droit d'espérer.

Çà et là à travers le monde, des populations musulmanes continuent de subir un sort injuste. Les unes cherchent des motifs d'espérance dans des idéologies séduisantes, qui leur promettent un avenir de libération et de bonheur au bout du long chemin d'épines. Les autres trouvent leur consolation dans la méditation du Livre et de la Sunna, qui exhortent à la patience et au pardon des offenses (**Coran,** XLII, 43), en même temps qu'ils mettent en garde contre les dangers de l'anarchie et du désordre, et persuadent le Croyant que le vrai bonheur n'est pas de ce monde.

Pour apprécier comme il convient les attitudes musulmanes devant le phénomène de la violence, il paraît nécessaire de tenir compte de cet arrière-fond socio-culturel et religieux, qui favorise les vertus de patience (cf. les très nombreuses références coraniques formées sur la racine SBR), de confiance en Dieu (d'où le fameux thème du fatalisme musulman, **tawakkul**). Ce qui atténue d'autant les créations naturelles d'indignation et de révolte devant l'inégalité, l'injustice, l'oppression, puisque ni la fortune, ni la réussite sociale, ni le bonheur matériel, ne sont valorisés au point de constituer une fin en soi, et de pouvoir être revendiqués comme des droits absolus de la personne humaine. Dans cette perspective, en effet :

— l'inégalité sociale (plus ou moins aggravée par l'absence d'une politique de redistribution de la richesse nationale), l'inégalité des chances, les restrictions apportées à l'exercice des libertés individuelles, tout cela, au lieu d'être ressenti comme une injustice et un scandale, sera ac-
cela, au lieu d'être ressenti comme une injustice et un scandale, sera ac-
de ses appétits matériels; la richesse est dévalorisée : c'est une épreuve, une source d'abus et de corruption (**Coran,** XLII, 27); la pauvreté n'est pas une malédiction : voulue par Dieu, comme une épreuve sanctifiante pour le Croyant elle est porteuse de promesse et ouvre droit aux béatitudes futures.

— l'oppression, le despotisme, loin d'être éprouvés comme un joug révoltant, seront supportés avec une sainte patience. L'obéissance est l'une des grandes vertus coraniques (une cinquantaine de références) : obéissance est due à Dieu, à son Envoyé, aux responsables de la Communauté, **ulu l-amr** (**Coran,** IV, 59). Ces derniers sont-ils injustes, corrompus, incompétents ? Ils seront comptables devant Dieu de leurs crimes, de leurs fautes et de leurs erreurs. Sont-ils indignes d'être obéis ? Dans la mesure où ils n'astreignent pas les citoyens à transgresser les prescriptions essentielles de la loi sacrée, le Croyant supportera leur autorité avec courage et philosophie : face à leur injustice, la non-violence est, tout compte fait,

présente, sous prétexte de travailler au bonheur - hypothétique - de générations futures.

Ceci posé, force nous est de constater que la situation actuelle de l'Islam offre assez rarement le spectacle d'une communauté qui assume ses transformations politico-économiques et son progrès socio-culturel en cherchant à être constamment en accord avec les valeurs fondamentales de l'éthique islamique, c'est-à-dire en maintenant toujours vivantes ces deux obligations canoniques essentielles pour la sauvegarde de l'harmonie sociale et politique :

a) la pratique de la **shura,** ou consultation fraternelle, dans toutes les affaires d'intérêt public. En tant que mode d'expression des citoyens - et partant, de la volonté populaire - et en tant que fonction modératrice du pouvoir, la **shura** peut constituer une heureuse garantie de la liberté et de la justice (cf. : **Coran**, III, 159; XLII, 38) (2).

b) la mise à l'honneur de l'obligation d'oeuvrer pour le Bien et d'aspirer au Meilleur **(al-aslah),** et de contribuer ainsi à l'émination du Mal, conformément à l'injonction coranique de « commander le Bien et d'interdire le Mal » (III, 104, 110) (3).

Grâce au dynamisme créateur de la **shura,** ce libre échange des opinions et des critiques, indispensable au dialogue constructif entre la Communauté et le Pouvoir, d'une part, et au dynamisme régulateur de la « Commanderie du Bien », d'autre part, qui permet de réformer les abus, de corriger sans cesse les imperfections, et de donner à chacun conscience de ses droits légitimes en même temps que de ses obligations envers la communauté, les sociétés musulmanes pourraient échapper à la double fatalité de la violence réactionnaire et de la violence révolutionnaire.

Si l'on passe du domaine des considérations théoriques au plan des réalités concrètes, on ne manquera pas de reconnaître que la communauté islamique est encore loin de réaliser les conditions propres à éliminer toutes les tensions et toutes les causes d'affrontements entre les citoyens et les groupes sociaux. Certes, le bilan de l'évolution historique des peuples musulmans, depuis quelques décennies, est nettement positif, si l'on considère la fin des dominations étrangères, qui furent incontestablement une source permanente de conflits et de violences, ainsi que

---

(2) A propos de l'obligation canonique de la **shura,** MAWARDI (m. 450/1058) note dans son **Kitab al-ahkam al-sultaniyya** (traité de droit public et administratif) : « Le but de cet ordre (de recourir aux lumières d'autrui) donné au Prophète, qui n'avait pourtant pas besoin de conseils, a été de faire de la délibération une coutume pour les Musulmans, une règle à suivre par les Croyants » (tard. E. FAGNAN, **Les Statuts Gouvernementaux...,** Alger, 1915, p. 88).

(3) Sur la « Commanderie du Bien », cf. Louis GARDET, **Dieu et la Destinée de l'Homme,** Paris, 1967, p. 445 s.

absolutiser la raison d'Etat, et par conséquent à relativiser les impératifs moraux au regard des considérations d'ordre et d'efficacité; la tendance à privilégier le corps social au détriment des personnes physiques, et donc à sacrifier les libertés individuelles aux exigences de l'intérêt collectif (en exaltant le mythe du « peuple »); enfin la tendance à affirmer le primat de la Révélation et l'éminente autorité de la Tradition du Prophète, au nom desquelles on érigera en absolus les principes d'éthique coranique, au point de récuser tout système politique et à plus forte raison tout dirigeant - qui méconnaîtrait la nécessité d'inscrire les valeurs fondamentales du message révélé à tous les plans de l'ordre temporel.

Le rôle de l'islamologue se trouve ainsi considérablement compliqué. A travers une réalité culturelle ondoyante, à travers le foisonnement des doctrines, à raison même des divergences qu'engendre un pluralisme méthodologique inévitable en matière d'exégèse coranique, il serait présomptueux de vouloir dégager un ensemble de principes clairs et simples, susceptibles de constituer une base acceptable pour une position islamique devant le phénomène de la violence.

On peut toutefois poser comme un principe sûr qu'en toute matière. on aurait de fortes chances de situer la position islamique « idéale » par référence aux extrêmes. Le Coran proclame : « Nous avons fait de vous une communauté éloignée des extrêmes » (II, 143). C'est ainsi que l'Ecole réformiste contemporaine (des **Salafiyya**), qui, sans prétendre exprimer la pensée musulmane universelle, assume des positions moyennes difficilement récusables, vise à présenter les thèses et solutions moyennes (ou intermédiaires,) comme éminemment représentatives de la tendance spécifique de l'Islam (1).

Dans le domaine qui nous occupe, l'éthique islamique marquerait sa préférence pour des options socio-économiques et pour des systèmes politiques excluant l'immobilisme conservateur aussi bien que l'extrémisme révolutionnaire. Plus précisément, en ce qui concerne le défi de la violence, l'éthique islamique impliquerait un engagement lucide et constructif, pour coopérer à la nécessaire transformation des mentalités et des structures, afin d'établir les conditions propres à une vie plus juste et plus humaine, dans le cadre de la Cité musulmane.

Un tel engagement suppose, d'une part, le refus de la non-violence purement négative, qui invoque le piétisme, le pacifisme, l'incompétence dans les affaires temporelles, et laisse, en fait, le champ libre aux forces du mal et de la violence; d'autre part, cela suppose un égal refus des méthodes oppressives et totalitaires, et le rejet de tout système visant à l'étouffement des consciences et à l'écrasement de la société humaine

(1) Cf. l'article « Islah », dans l'Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., t. IV, p. 146-170 (A. MERAD).

L'ISLAM ET LA VIOLENCE

« Vous formez la meilleure communauté suscitée parmi les hommes : vous ordonnez le Bien, vous interdisez le Mal, et vous croyez en Dieu » (Coran, III, 110).

Par l'ampleur de ses manifestations, depuis quelques décennies, au plan des Etats comme au niveau des individus et des groupes sociaux, la violence est devenue l'un des thèmes majeurs de la réflexion religieuse contemporaine, dans le monde chrétien aussi bien qu'en Islam. On ne conçoit pas un discours islamique appliqué à l'analyse des réalités sociales, économiques et politiques de notre temps, qui ne reflèterait pas, d'une manière ou d'une autre, les interrogations que pose à la conscience musulmane le phénomène de la violence. Théologiens, commentateurs du Coran moralistes, essayistes, se trouvent inévitablement confrontés avec ce phénomène, que chacun s'efforce d'interpréter selon son tempérament, sa formation culturelle, ses options éthiques ou politiques.

La question peut se poser de savoir comment traiter de ce problème en termes islamiques ? Dans la mesure où toute réflexion islamique réfère aux Deux Sources que sont la Révélation coranique et la Sunna du Prophète, on est bien obligé de constater que dans la plupart des cas, ces Deux Sources offrent des possibilités d'interprétation telles, qu'il n'est guère aisé de déterminer une ligne doctrinale qui traduirait, sur une question donnée, la position idéale de l'Islam.

C'est dire qu'il serait vain de prétendre définir la réponse islamique au problème de la violence. Quel que soit le souci d'authenticité avec lequel les auteurs musulmans puissent aborder ce problème, notamment en cherchant à fonder leurs témoignages sur des arguments irrécusables empruntés aux Deux Sources, on se rend bien compte que ces témoignages manquent rarement d'être orientés par de profondes motivations d'ordre politique ou d'ordre éthico-spirituel : c'est, par exemple, la tendance à

une importance nouvelle accordée à la politique perçue comme le lieu de l'histoire - y compris de l'histoire sainte - et donc aussi comme le lieu de l'intelligence et de la mise en oeuvre de la Parole de Dieu. En se déplaçant de l'éthique vers la politique, les regards chrétiens sur l'essor démographique ne sont pas nécessairement en train de s'accommoder au « siècle présent » dans un abandon de responsabilité, mais peut-être au contraire en train de devenir attentifs aux lieux et aux sujets de la responsabilité, qui ne sont pas seulement la personne ou le couple mais la société et l'humanité; l'éthique personnelle et conjugale sera conduite alors à se définir et se vivre - même si elle n'est pas fondamentalement modifiée dans sa visée - dans le contexte plus global et plus déterminant de la responsabilité politique d'une humanité contrainte, par ses propres progrès, à s'inclure dans la nature qu'elle a mission d'humaniser.

Vincent COSMAO
Directeur du Centre Lebret

Même si elle est sérieusement relativisée tant par les limites strictement assignées à l'exercice de la juste liberté du couple que par celles fixées à ses déterminations par le contexte politique ou culturel, cette affirmation de la responsabilité de la famille par rapport à son propre développement représente cependant un déplacement de pôle de l'éthique sexuelle. Elle inscrit celle-ci dans une perspective de maîtrise de son devenir par une humanité qui, dans la problématique du développement, est explicitement reconnue sujet responsable de son histoire. Même si rien n'a changé au plan des principes de la soumission à l'ordre divin des choses, l'accent mis sur la maîtrise de la croissance structure différemment leur application à la pratique; il est significatif de l'élaboration d'une pensée sur le développement dont l'axe semble bien être la restitution aux peuples et aux hommes du pouvoir de conduire et de construire eux-mêmes leur histoire; l'affirmation de la responsabilité créatrice de l'homme ou des hommes est en effet une des constantes du discours officiel de l'Eglise sur le développement. C'est peut-être dans ce sens qu'il faut entendre le propos de Paul VI sur l'attitude d'espérance fondée sur la conviction « que l'homme peut réussir à trouver des réponses justes aux questions qui se posent quand il engage toute sa créativité, tous ses dons d'intelligence et de coeur dans une collaboration sincère en faveur de ses frères pour assurer à tous une vie vraiment humaine dans la liberté et la responsabilité » (13).

Conclusion

Si la délégation du Saint Siège à la conférence de Bucarest ne s'est pas associée au consensus qui sanctionnait l'adoption du plan mondial d'action profondément amendé dans le sens de la priorité reconnue au développement, il est cependant significatif qu'elle se soit clairement prononcée dans le même sens que les pays du Tiers Monde ou les pays socialistes sur la nécessité d'intégrer toute politique démographique dans une politique de développement.

Sans avoir pu envisager d'en approfondir ici l'analyse, on a simplement voulu faire apparaître que les positions catholiques sur la régulation démographique, positions connues pour leur fermeté, ne sont intelligibles que dans la perspective d'une pensée en pleine élaboration sur le développement. Si elles ne sont pas relativisées dans cette mise en perspective, elles subissent cependant un déplacement d'accentuation dont l'effet principal est peut-être de substituer à une détermination - illusoire ou réelle - des politiques par l'éthique, une articulation nouvelle et encore en recherche entre éthique et politique. Dans cette recherche, dont on ne peut pas préjuger les cheminements, il semble qu'on puisse déjà discerner

(13) Paul VI. Allocution au Secrétaire Général de la Conférence Mondiale de la Population. La Documentation Catholique, 1652 (8), p. 356.

Le discours officiel de l'Eglise propose « une vision intégrale de l'homme et de sa vocation non seulement naturelle et terrestre mais aussi surnaturelle et éternelle » (11), un idéal de maîtrise des conduites humaines; s'il était adopté et mis en oeuvre, un tel idéal permettrait en effet le contrôle par une humanité, consciente et responsable, de sa reproduction en fonction des possibilités et des limites des ressources disponibles, des techniques permettant de les mettre en valeur, et des organisations susceptibles de les mettre à la portée de tous.

Mais cet idéal, cet univers de valeurs d'une part, et d'autre part les conduites collectives ne se rencontrent pas par fusion comme les rivières en un confluent. Les politiques ne sont pas l'incarnation progressive des valeurs comme si les valeurs venaient d'ailleurs. C'est dans l'affrontement, pratique et responsable, aux nécessaires régulations de l'essor démographique, mais aussi dans la confrontation des intérêts divergents des groupes qu'émergent et se structurent les valeurs.

Cette contradiction entre une démarche d'inculcation de valeurs et la perception de l'émergence des valeurs à partir des processus historiques est actuellement au coeur des désarrois de la pensée chrétienne comme de la problématique de la présence de l'Eglise au monde.

3. — Choc en retour de l'approche politique du problème démographique sur la perception éthique des problèmes de la sexualité

Avec toutes les nuances qui s'imposeraient on peut considérer que les positions officielles de l'Eglise catholique sont aussi, au moins pour une part, un reflet à long terme de sociétés qui devaient être natalistes pour survivre et se reproduire dans un monde hostile où la mortalité était encore très forte. Dans la même optique, on peut présumer que la généralisation des préoccupations de régulation démographique, dans un monde qui a fait reculer la mortalité, modifiera dans le sens de la maîtrise de la procréation la doctrine chrétienne sur la sexualité.

Si les positions sur les moyens demeurent inchangées, la nécessité d'une parenté ou d'une « paternité responsable » est clairement reconnue, l'importance de la famille devant être définie en fonction d'une saine évaluation de l'ensemble des données, psychologiques, économiques, etc... Mais c'est la famille elle-même, et plus précisément le couple qui doit être le lieu et le sujet de la décision. Si une responsabilité est reconnue à l'Etat ou aux pouvoirs publics, c'est pour développer une information appropriée et prendre les mesures adaptées « pourvu qu'elles soient conformes aux exigences de la loi morale et respectueuses de la justice liberté du couple » (12).

---

(12) Paul VI. Populorum Progressio, n° 37.

(11) Paul VI. Humanae Vitae, n° 7.

mariage et de ses actes et manifestée par l'enseignement constant de l'Eglise » (9).

C'est cette référence à la nature ou à l'ordre divin des choses qui s'est trouvée au coeur des critiques ou des interrogations qu'a suscitées depuis déjà quelque temps la position de l'Eglise sur la régulation des naissances. Beaucoup de chrétiens s'interrogent en effet sur la contradiction, au moins apparente, entre la maîtrise de la nature de plus en plus reconnue comme la condition de l'existence humaine et cette soumission à la nature présentée ici comme ordre divin des choses. Sans doute la prise de conscience récente des problèmes écologiques redonne-t-elle à penser que l'homme ne maîtrise vraiment la nature qu'en lui obéissant ou du moins en la respectant. Mais une certaine désacralisation de la nature n'est-elle pas immanente à l'affirmation, constituante du monothéisme, que Dieu seul est Dieu ? La doctrine officielle de l'Eglise cherche à synthétiser tous ces aspects en affirmant que « l'existence de l'homme n'est vraiment humaine que dans la mesure où » maître de ses actions et juge de leur valeur il est lui-même auteur de son progrès, en conformité avec la nature que lui a donnée son créateur et dont il assume librement les possibilités et les exigences « (Populorum Progressio n° 34) » (10).

C'est dans cet esprit de moralisation de la vie sexuelle selon les normes inscrites dans la nature que sont prohibées toutes les formes d'intervention « artificielle » dans les processus biologiques et que sont encouragées par contre les investigations scientifiques sur ces mêmes processus en vue de rendre plus accessibles et plus sûres les formes de régulation « naturelle » de la procréation par la maîtrise des rythmes biologiques.

2. — Transposition de l'éthique personnelle et conjugale à l'échelle collective

Cette préoccupation de moralisation de la vie sexuelle se répercute tout naturellement à l'échelle collective dans une recherche d'insertion de valeurs dans la dynamique sociale.

Le respect de la vie apparaît ici comme une des valeurs fondamentales, non seulement dans le refus radical de l'avortement, mais aussi dans l'insistance sur la soumission aux lois inscrites dans la nature. Le radicalisme catholique demeure ici sans faille, même si la pratique semble loin de s'y soumettre, si culpabilisante que soit encore pour beaucoup la contradiction entre la doctrine officielle et leur propre conduite.

---

(9) Paul VI. Humanae Vitae n° 10.

(10) Paul VI. Allocution au Secrétaire Général de la Conférence Mondiale de la Population. La Documentation Catholique, 1652 (8), 21 avril 1974, p. 356.

pas très avancée... » (7) Il faut reconnaitre en effet que l'Eglise catholique a du mal à passer du plan de l'éthique personnelle ou conjugale à celui, politique, de la maîtrise de l'essor démographique. Si les résistances sont aisément compréhensibles, et peut-être d'ailleurs stimulantes pour la recherche des voies d'un authentique développement, une certaine évolution est cependant possible vers une appréhension plus globale, plus politique, des problèmes démographiques.

1. — Approche « traditionnelle » des problèmes démographiques sous l'angle de l'éthique personnelle ou conjugale

Les pays chrétiens ayant été les premiers à s'engager collectivement dans une pratique de régulation des naissances, c'est en fonction de cette pratique que la réflexion s'est développés et que les positions officielles de l'Eglise se sont définies.

La réflexion a été essentiellement éthique et les positions officielles de l'Eglise ont été avant tout de résistance à la généralisation des pratiques antinatalistes considérées comme une dégradation des moeurs et une désobéissance à la « Loi divine inscrite dans la nature ». Cette problématique ne se comprend qu'à l'intérieur du processus, si caractéristique de l'histoire des derniers siècles en Occident, d'émancipation de la pensée et de la pratique par rapport à la tutelle de l'Eglise et de la théologie dans la construction sociale qu'a représentée la chrétienté médiévale. Dans cette perspective de désintégration de la société et de l'éthique qui lui donnait sa cohérence, l'Eglise défendait les droits de Dieu et l'ordre divin des choses. Elle cherchait à proposer et actualiser la Parole de Dieu donatrice de sens et indicatrice des normes selon lesquelles la vie peut s'organiser dans l'harmonie voulue par Dieu.

Spirituelle dans sa visée d'ordination de l'homme à Dieu, la préoccupation dominante est cependant éthique dans la perspective d'une soumission aux « lois inscrites par Dieu dans la nature de l'homme ». (8) dans la perspective de la maîtrise de la raison et de la volonté sur les tendances de l'instinct et des passions :

> « Dans la tâche de transmettre la vie, ils (les conjoints) ne sont donc pas libres de procéder à leur guise, comme s'ils pouvaient déterminer de façon entièrement autonome les voies honnêtes à suivre, mais ils doivent conformer leur conduite à l'intention créatrice de Dieu exprimée dans la nature même du

(7) Laurent Ph. « Les responsabilités démographiques et politiques ». **La Croix**, 16 juillet 1974, p. 6.

(8) Paul VI. Allocution au Secrétaire Générale de la Conférence Mondiale de la Population. **La Documentation Catholique**, 1652 (8), 21 avril 1974, p. 355.

décennies qu'on peut s'interroger sur l'accentuation de la dépendance qui découlerait pour le Tiers-Monde de son adhésion aux politiques néomalthusiennes si largement prônées par la société dominante.

Il n'en reste pas moins que l'humanité est affrontée, pour la première fois sans doute de son histoire, à la nécessité d'un contrôle de son expansion sur la surface de la terre. Mais ce contrôle ne semble possible que dans le cadre d'une responsabilisation croissante des sociétés par rapport à la conduite de leur vie collective. C'est sans doute dans le courant de la démocratisation croissante - non sans à coups - des sociétés qu'une perspective d'avenir peut s'entrevoir. Mais la démocratisation, qui suppose l'émancipation effective de toute domination, passe aussi par l'éducation de tous à la responsabilité dans l'ouverture à la globalité comme à l'universel. C'est dans la mesure où les hommes et les peuples accèdent à la responsabilité qu'ils peuvent prendre leurs responsabilités, y compris en parenté responsable.

Mais, conjointement, c'est dans la mesure où les sociétés se structurent dans la résolution de leurs contradictions et dans la redistribution permanente des ressources disponibles et du pouvoir que l'accès à la responsabilité devient possible ou est suscité par le jeu même de la dynamique sociale.

Du fait des acquisitions des sciences sociales, les sociétés tendent à devenir réflexes ou lucides sur elles-mêmes, à se percevoir comme productions historiques en perpétuelle transformation. Par là même un coefficient de critique interne est introduit dans la dynamique sociale, facteur d'interrogation permanente sur le devenir collectif dans toutes ses composantes.

C'est dans cette perspective qui est celle du développement, faisant des groupes et des peuples les acteurs de leur histoire, que peut s'envisager la mise en oeuvre progressive d'une auto-régulation démographique, partie constituante de toute politique au sens où la politique n'est rien d'autre que l'auto-structuration des sociétés.

III. — APPROCHE SPECIFIQUE DU PROBLEME DEMOGRAPHIQUE

C'est sur ce fond de tableau de la pratique du développement et de son interprétation qu'il faut maintenant examiner les positions concrètes de l'Eglise sur la pratique de la régulation démographique, ou plus précisément de la régulation des naissances car c'est à ce plan de l'éthique de la personne ou du couple que l'Eglise catholique se prononce habituellement. « L'effort de réflexion de l'Eglise ne pourra pas se limiter à rappeler les exigences de la morale individuelle, touchant la personne humaine, la vie, la famille; elles sont essentielles certes. Mais il est nécessaire d'aborder aussi les aspects politiques et collectifs des réalités démographiques. En ces domaines, neufs à bien des égards, sa recherche n'est

vraiment en mesure de proposer une politique visant à affecter les variables démographiques dans leur relation au développement » (5).

Plus radicalement encore l'analyse du sous-développement comme processus de destructuration des sociétés fait clairement apparait qu'une régulation démographique imposée de l'extérieur, même si l'imposition en est discrète ou subreptice, ne peut qu'être facteur de sous-développement dans la mesure où elle accélère la désintégration culturelle ou éthique de la société.

La destruction d'un modèle familial ou d'une constellation de valeurs structurantes de l'éthique perturbe plus radicalement une société que le pillage de ses ressources naturelles ou la domination économique.

La régulation démographique n'est qu'un aspect de l'autorégulation des sociétés. Le drame des sociétés sous-développées ou en voie de sous-développement est qu'elles sont déterminées de l'extérieur, qu'elles sont dépossédées du pouvoir de conduire elles-mêmes leur dynamique sociale, de se produire elles-mêmes comme sociétés. Si la récupération de ce pouvoir est la condition radicale du développement, si le développement ne peut être que la mise en oeuvre effective de l'auto-détermination des peuples, il devient clair, non seulement qu'il prime la régulation démographique, mais qu'il en est la condition.

Ce n'est donc pas sur la seule croissance économique ou sur le progrès technique qu'il faut compter comme facteur naturel ou mécanique de limitation des naissances, même si dans les pays industriels l'accès à l'abondance et au confort par la production en série semble avoir été de fait à l'origine de la réduction du nombre des enfants. D'autres facteurs irrationnels, inconscients, vitaux, peuvent agir en sens contraire. Une sosiété menacée dans son être, sa cohérence ou ses raisons de vivre peut se laisser mourir ou au contraire s'insurger en se multipliant. C'est dans la mesure où une société fait effectivement l'expérience de son auto-détermination qu'elle devient susceptible d'envisager aussi la maîtrise de sa reproduction. Les facteurs culturels, psychologiques, sociologiques sont ici déterminants. Les politiques raisonnées ne sont efficaces que dans la mesure où elles trouvent une certaine résonance dans les aspirations, les modèles intériorisés, les valeurs et les raisons de vivre.

La peur non contrôlée des riches devant la prolifération des pauvres (6) a tenu une telle place dans la vie internationale des dernières

---

(5) **La Documentation Catholique, 1659 (15) 4-18 août 1974. La citation de Paul VI est tirée de son Allocution au Secrétaire Général de la Conférence Mondiale de la Population, la Documentation Catholique 1652 (8), 21 avril 1974, p. 356.**

(6) **cf. Pradervand P. « La peur démographique », Economie et Humanisme, 215, 1-2/74, pp. 61-71.**

Dans la foulée de cette redécouverte de la signification théologale de la transformation d'un monde injuste, on mesure mieux aussi que la vocation de l'homme est de créer le monde avec Dieu en l'humanisant, en l'organisant pour la promotion de tous et que dans cette tâche collective c'est l'humanité comme telle qui est le sujet et l'acteur de sa propre histoire, la terre ayant été confiée par Dieu à Adam, figure de l'unité humaine, pour qu'en la transformant par son travail il se réalise à l'image et ressemblance du Créateur.

Loin d'être seulement une conséquence souhaitable de l'engagement dans la foi, la participation au combat pour le développement apparait ainsi de plus en plus comme un axe déterminant pour la pratique et l'intelligence de la foi.

Si cette évolution est porteuse d'une critique immanente de l'impérialisme dont l'expansion chrétienne a trop souvent été le vecteur ou la justification, elle ouvre aussi des perspectives nouvelles pour la présence de l'Eglise à l'histoire en train de se faire et pour son ouverture au dialogue avec les autres religions ou idéologies.

II. — PRIORITE DU DEVELOPPEMENT SUR LA REGULATION DEMOGRAPHIQUE

Parmi les acquis de la conférence de Bucarest, si tant est qu'il y en eut, on peut retenir une certaine reconnaissance, au moins de principe, du primat du développement sur la régulation démographique.

Le Saint Siège s'était clairement prononcé sur ce point avant même la conférence. Le P. de Riedmatten, membre de la délégation du Saint Siège, s'en était expliqué à la consultation européenne qui s'était tenue à Genève du 29 mai au 1er juin 1974 :

> « Bien peu est dit dans le Plan sur le profond déséquilibre de la consommation qui règne actuellement dans le monde et sur la justice internationale dont l'instauration est la première condition d'un rééquilibre entre la population croissante de certaines parties du globe et les ressources limitées de celui-ci. C'est (encore) au secrétaire général de la conférence que le Pape disait : « une vie pleinement humaine, en liberté et en dignité, sera assurée à tous les hommes et à tous les peuples quand les ressources de la terre auront été partagées plus équitablement, quand les besoins des moins privilégiés se verront accorder une priorité effective dans la distribution des richesses de notre planète, quand les riches - individus aussi bien que collectivités - se seront engagés dans un effort nouveau d'aide et d'investissement en faveur des plus dépourvus ». C'est en osant proposer le bilan des lacunes énormes existant en ce domaine et en prenant hardiment les mesures propres à les faire disparaître, qu'on sera

théologique. Ce monde, dont l'injustice est visible, leur apparaissait alors comme un monde de péché, c'est-à-dire non comme une fatalité mais comme une production historique innacceptable ou dont l'acceptation est incompatible avec la reconnaissance de Dieu comme Dieu. A l'envers de l'athéisme naissant du XIXème siècle ou du XVIIIème siècle qui récusait un Dieu utilisé comme justification du désordre établi, des chrétiens ont pris conscience que la reconnaissance de Dieu comme Dieu est incompatible avec la résignation à l'organisation du monde telle qu'elle est, s'il est vrai que Dieu appelle l'homme à participer à son oeuvre créatrice en organisant le monde au service de la montée humaine.

Dès lors la conservion au vrai Dieu passe par la participation à la transformation du monde et quand ces chrétiens entendent à nouveau l'appel apostolique à « se sauver de ce monde de péché », ce n'est pas dans une perspective d'évasion mais dans une perspective de mise en oeuvre d'un projet radicalement subversif de réorganisation des srtuctures.

Pour des chrétiens d'Europe cet appel à la conversion se traduit en contestation interne de l'exploitation du monde par la société capitaliste. Pour des chrétiens d'Amérique latine c'est dans une pratique ou une volonté de libération de la domination extérieure ou interne qu'une nouvelle intelligence de la foi se construit autour d'une redécouverte de la dynamique libératrice de l'Histoire sainte, de l'Exode à la Pâque du Christ. L'acte libérateur de Dieu faisant passer Jésus de la mort à la vie est perçu comme se prolongeant à l'infini dans les efforts des hommes et des peuples pour se libérer des srtuctures d'injustice qui font obstacle à leur accomplissement en humanité.

Ici encore, si ces prises de conscience sont le fait de minorités, elles se traduisent ou commencent à se traduire dans le discours officiel des églises. Dans l'Eglise catholique encore, pour ne retenir qu'un exemple parmi d'autres, on peut citer quelques extraits du document du Synode des évêques de 1971 sur la **justice dans le monde.**

> « Entendant le cri de ceux qui souffrent violence et sont écrasés par les systèmes et les mécanismes injustes, tout comme le défi d'un monde dont la corruption contredit le plan du Créateur, nous avons pris conscience ensemble de la vocation de l'Eglise à être présente au coeur du monde pour annoncer aux pauvres la Bonne Nouvelle, aux opprimés la délivrance, aux affligés la joie.
> « Les espoirs et les forces qui travaillent le monde en profondeur ne sont pas étrangers à la dynamique de l'Evangile... le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent comme une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive » (4).

---

(4) Synode des Evêques, 1971. **La Justice dans le Monde.** Introduction.

revenus et des conditions sociales tend à grandir aussi bien entre peuples qu'à l'intérieur de certains pays » (2).

Au niveau de l'examen des objectifs de la Conférence, le pape ouvre une perspective proprement politique susceptible de lui donner toute sa portée, tout en laissant entendre qu'elle est probablement au-delà de ses limites :

> «...votre conférence est consciente de la **portée** comme des **limites** des objectifs auxquels noblement elle s'attache. Vous savez bien que ni la réforme du commerce international, ni l'amélioration de l'aide et de la coopération ne sont capables à elles seules d'assurer entre les peuples un développement plus solidaire et plus humain. En bien des cas ce sont les **structures même du pouvoir et de la décision** qui **doivent être changées** de façon à réaliser partout, au niveau tant politique et économique que social et culturel, un **meilleur partage des responsabilités.** N'est-ce pas une **exigence de la justice** que tous les peuples, quel que soit leur degré de puissance économique, puissent participer, de façon effective, à toutes les négociations de portée mondiale ? » (2).

Enfin, à propos de l'aide aux pays les plus défavorisés, la seule priorité qui sera retenue réellement par la Conférence dans une perspective qui risque d'être paternaliste, voire néo-colonialiste, le pape pose encore le problème en termes de **systèmes** à transformer :

> « Il est en effet souhaitable que la CNUCED s'attache à **abolir les systèmes** qui font que les privilégiés sont toujours plus privilégiés, que les plus riches commercent toujours plus entre eux et que l'aide internationale elle-même ne profite souvent que très imparfaitement aux populations les plus pauvres » (2).

Cette critique des structures et des systèmes vise au-delà de la **réforme** du commerce international ou de **l'amélioration** de l'aide et de la coopération; elle est très radicale dans sa teneur littérale, même si elle reste très générale, comme les « transformations audacieuses profondément novatrices » qui dans Populorum Progressio allait de pair avec la condamnation - hors certaines situations exceptionnelles - de l'insurrection révolutionnaire (3).

2. — Vers une réinterprétation de la dynamique du christianisme dans une perspective de libération

Entrainés par les exigences mêmes de la pratique du développement à l'analyse économique, sociologique, politique de la vie internationale, des chrétiens ont été conduits à y articuler une analyse ou une lecture

(2) **La Documentation catholique, 1608 (9), 7 mars 1972, p. 405.**

(3) **Paul VI. Populorum progressio, n° 32.**

et l'aide en capitaux, très vite on fut conduit, par les exigences mêmes de la pratique à une véritable analyse du sous-développement. C'est ainsi que des minorités chrétiennes, significatives et agissantes dans leur églises, ont pris conscience que, loin d'être un simple retard, le sous-développement est radicalement un processus en cours, processus de destructuration des économies, des sociétés, des cultures du fait de leur polarisation par la société industrielle en expansion. Le sous-développement par la dépendance ou la domination apparaissait ainsi comme un produit ou un sous-produit nécessaire ou inévitable des structures mêmes des échanges internationaux.

Il devenait clair dès lors que l'aide au développement passait par la transformation des structures de l'économie mondiale, par la recherche et la mise en oeuvre d'un « nouvel ordre économique mondial ». L'engagement des sociétés industrielles dans une telle perspective supposant des transformations radicales de leurs politiques et de leur volonté politique, on découvrait que l'aide au développement passait nécessairement par l'engagement et l'action politiques.

Des minorités chrétiennes ont vecu cette évolution depuis dix ou quinze ans. Partis d'une motivation caritative, ils se sont trouvés engagés en politique dans une perspective de contestation de l'ordre ou du désordre établi. Militant dans des partis politiques ou travaillant à la formation d'une opinion publique informée, consciente et responsable, ils sont conscients de la continuité logique entre leur militantisme actuel et leur perception initiale des exigences d'une authentique charité.

Si cette évolution n'est encore le fait que de minorités, ces minorités sont tout de même significatives : les prises de conscience qu'elles ont vécues dans la pratique se traduisant jusque dans le discours officiel des églises. Pour se limiter à l'Eglise catholique et pour ne prendre qu'un exemple, on peut citer comme particulièrement significatifs de cette évolution, quelques extraits de la lettre de Paul VI à M. Manuel Perez Guerrero, secrétaire général de la CNUCED (Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement) à la veille de la conférence de Santiago en 1972. Le caractère structurel et politique des problèmes posés à la conférence y est particulièrement souligné.

Au niveau de l'analyse de la situation, tout d'abord, le pape constate les difficultés conjoncturelles et structurelles auxquelles vont se heurter les négociations :

> «... votre conférence se tient dans un contexte de **crise** internationale de la monnaie, des échanges et même de la coopération en vue du développement. Les résistances inspirées par les **intérêts nationaux** semblent s'être encore accrues. De nombreuses **structures économiques de domination** n'ont pas été corrigées par l'accession des peuples à l'indépendance politique; l'inégalité des

Mais dans le même temps on peut y discerner une évolution signiticative tant de la pratique que de la pensée.

1. — Du caritatif au politique par l'analyse des mécanismes du sous-développement

Encore très déterminées à l'époque par leur origine méditerranéenne et par leur expansion en occident, pour ne pas dire par leur identification à la dynamique de la civilisation occidentale, les Eglises chrétiennes se sont ouvertes à la problématique du développement dans une perspective d'aide au Tiers-Monde.

Le lancement par la FAO de la campagne mondiale contre la faim fut répercuté dans les églises en un appel massif à la charité. L'Europe, ayant eu faim pendant la guerre était en mesure de réaliser que cela puisse arriver. Découvrant qu'une partie de l'humanité connaissait la famine ou la malnutrition, elle ne restait pas insensible. Une certaine solidarité, peut-être sentimentale mais relativement effective, se manifestait. Des organisations se mettaient en place pour assurer un transfert d'aide bénévole en capitaux ou en assistance technique.

En monde chrétien, cet appel à la charité intervenait à un moment où, du fait de la réaction à la critique marxiste de la religion mais aussi dans le mouvement de ressourcement à l'Ecriture Sainte et à la Tradition primitive, la charité se trouvait en pleine revalorisation comme axe de l'existence chrétienne. Après une période de polarisation sur le salut individuel par la fidélité à la pratique cultuelle, on redécouvrait collectivement que l'amour du prochain est à la fois le critère d'authenticité et le lieu de réalisation de la relation à Dieu en Jésus-Christ. Sans doute cette perception de l'essence du christianisme était-elle demeurée présente et agissante dans la période antérieure mais elle réaparaissait comme donnée première et fondamentale de la conscience chrétienne collective.

Dans un tel contexte, devant une détresse comme celle de la famine ou de la malnutrition, il devenait clair que la charité ne pouvait se réduire à une aumône occasionnelle et transitoire comme il en fut trop souvent, puisque cette relativisation ou cette exténuation de la charité s'est traduite dans le langage et même dans la structure de la langue : en français courant : « faire la charité » c'est faire l'aumône. Devant la famine, la charité se devait d'être **efficace** : elle ne devait pas viser seulement à soulager la faim, elle devait s'attaquer aux causes de la famine. C'est ainsi qu'on découvrit la réalité du sous-développement et la nécessité de l'aide au développement.

Si dans un premier temps le sous-développement fut considéré comme un retard, économique et technique, à rattraper par l'assistance technique

explicitement et fermement à toute contraception « articielle », les pays de formation ou de tradition chrétienne sont actuellement à peu près les seuls à avoir réalisé volontairement un ralentissement de leur essor démographique. « Le contrôle restrictif des naissances comme phénomène culturel est un phénomène chrétien au sens où il s'est propagé dans des pays occidentaux traditionnellement chrétiens et même catholiques puisque la France fut le premier pays à limiter les naissances sur une échelle statistiquement perceptible. Vers 1930, les pratiques antinatales étaient tellement développées que la plupart des gouvernements de ces pays ont été contraints de prendre des mesures d'encouragement à la procréation (allocations familiales, impôt dégressif, aide aux familles nombreuses, etc...) mesures encore en vigueur aujourd'hui ». (1)

Il ne semble pas cependant qu'on puisse expliquer par la seule préoccupation du renforcement de l'autorité éthique et spirituelle de l'Eglise le fait qu'à Bucarest le Saint Siège se soit trouvé aux côtés du Tiers-Monde et des pays socialistes dans la résistance au néo-malthusianisme nord-atlantique et dans la volonté d'une approche des problèmes de l'essor démographique dans une perspective de développement solidaire de l'humanité. Si la position officielle de l'Eglise catholique peut apparaître comme une limite imposée à la maîtrise de la nature, dans sa réflexion sur le Développement la même Eglise catholique a pris conscience de plus en plus clairement que c'est l'humanité qui fait l'histoire en transformant et maîtrisant le monde.

Pour mieux saisir dans leur contexte les positions catholiques sur l'essor démographique, il importe donc d'examiner d'abord l'évolution de la pratique et de la pensée ecclésiales en matière de développement. On verra mieux aussi que la priorité accordée au développement sur la régulation démographique n'est peut-être pas sans cohérence avec les tendances de la pratique en matière de développement ni avec les lignes de forces de la recherche d'une maîtrise humaine de la croissance démographique. C'est dans ce cadre d'ensemble qu'il sera possible de mettre en perspective les positions catholiques sur l'essor démographique et leurs éventuelles évolutions.

I. — Evolution de la pratique et de la pensée ecclésiales en matière de développement

Depuis dix ans on peut constater dans les églises chrétiennes une attention et une participation croissantes à la problématique, aux perspectives, aux actions et aux politiques de développement des peuples.

---

(1) L'explosion démographique et l'avenir de l'Eglise. **Pro Mundi Vita**, Bruxelles, n° 40, 1972.

REGARDS CHRETIENS SUR L'ESSOR DEMOGRAPHIQUE

Tandis que se tenait, du 19 au 31 août, à Bucarest, la Conférence mondiale de la Population, se terminait à Caracas la 3ème Conférence des Nations Unies sur le droit de la mer réunie du 20 juin au 29 août. A l'une et à l'autre de ces assemblées se faisaient encore entendre les échos de la récente conférence des Nations Unies sur l'énergie et les matières premières.

A suivre, même de loin, ces délibérations et ces confrontations, il devenait de plus en plus clair, même si c'est loin d'être admis par tous, qu'une redistribution des ressources à l'échelle mondiale, un **« nouvel ordre économique mondial »** est une condition sine qua non de la nécessaire maîtrise par l'humanité de sa propre croissance et de son devenir collectif.

L'interdépendance des problèmes de **développement, d'environnement** et de **peuplement** ne fait pas de doute même si elle n'en simplifie pas la solution. S'il est vrai que l'Américain moyen consomme et pollue autant que 500 Indiens, on peut en effet se demander si le vrai problème est de freiner l'essor démographique indien ou de réduire la consommation américaine. Mais ce sont encore les groupes les plus puissants qui imposent aux autres leur problématique et leur approche des problèmes mondiaux. L'intérêt des récentes évolutions de la vie internationale est d'avoir imposé à l'attention la possibilité et peut-être la nécessité d'un renversement des processus déclenchés par l'expansion de la société industrielle et des problématiques qui en sont issues.

C'est en tout cas dans cette perspective qu'il importe de lire les récents développements et explicitations de la pratique et de la pensée chrétiennes - et plus spécialement catholiques car il faut se limiter - devant les problèmes que pose l'essor démographique, si on veut en comprendre la problématique et les contradictions. Parmi les contradictions d'une pensée et d'une pratique chrétiennes qui se cherchent, on ne peut pas ne pas noter que, tandis que les instances officielles de l'Eglise catholique s'opposent

çant intègre se place parmi les Prophètes et les élus de Dieu ». « Dieu soutient deux associés, tant que l'un ne trahit pas l'autre », « Dieu réprouve tout monopole et accapparement de denrées, susceptibles de provoquer la cherté de la vie ». « garde-toi de repousser le mendiant (verset 40, Sourate de la matinée) » extirper à un ouvrier une partie de son salaire, est considéré par la loi coranique, comme un motif irrévocable de chute et de damnation ». « C'est la pire des trahisons que d'entretenir, par des propos mensongers, quelqu'un qui croit à la véracité de vos paroles », « n'use point de violence envers l'orphelin ».

« Ne gênez personne, même par une générosité excessive »;

« Ne confiez jamais une fonction à une personne indigne, c'est un favoritisme réprouvé par Dieu » - « Tout service rendu est une aumône ». « le prêt consenti à une personne est jugé plus méritoire qu'une pure aumône ».

« Dieu agrée quiconque accordera à son débiteur un délai suffisant pour s'acquitter ou même la remise de sa dette » (T).

« Si votre débiteur éprouve de la gêne, attendez qu'il soit à son aise. Si vous lui remettez sa dette, ce sera plus méritoire pour vous » (Sourate de la Vache, verset 280) - Le retard que peut mettre un homme aisé à payer une dette est un acte de méchanceté et d'injustice ». Une âme ainsi façonnée par cette éthique transcendante de l'Islam est mieux armée pour affronter les remous de la vie moderne. Dans ce contexte si souple et si humain, toute réformation demeure fonction de l'intérêt bien entendu de la nation.

Benabdellah Abdellaziz,

Directeur du Bureau Permanent d'Arabisation
Professeur à l'Université Mohamed V et la Karaouyène

équilibre susceptible de bien asseoir la fraternité entre citoyens. Un Hadith du Prophète spécifie que toute dîme demeure insuffisante, si elle n'atteint pas pleinement son objet, que tout bien déjà taxé reste soumis à un supplément d'imposition. Ce qui donne une certaine aisance à cette obligation sociale, c'est que la loi coranique compte sur la spontanéité du fidèle, en suscitant en lui une confiance en soi, de nature à mieux consolider les liens de citoyenneté - Le sens de la dignité du citoyen n'en est que mieux rehaussé. Si le produit de la zakat - dont le montant s'échelonne entre 1/10 et 1/20 du revenu national, est rationnellement planifié, il constituera, sans nul doute, un apport appréciable, dans le financement de projets sociaux, pouvant être laissés à l'initiative de la nation. Mais cet élan spontané reste fonction de la force de la foi. Les sentiments d'entr' aide et d'interdépendance tendent aujourd'hui à s'émousser gravement, secoués par un égoïsme angoissant. Des restrictions et des prohibitions se justifiaient par des raisons d'ordre social. L'illicéité des jeux de hasard et de l'usure, par exemple, est motivée par le souci qu'éprouve le législateur, d'éliminer tout mobile de tension ou de malentendu, provoqué par un complexe d'injustice et de spoliation. Le coefficient social conditionne donc et oriente nos attitudes, au sein de cet édifice érigé, avec tant de soins, par un Islam dont l'efficience réside dans son élan souple, initiateur et réformateur. En évoquant quelques principes d'ordre socio-économique qui conditionnent une cité islamique idéale, nous réaliserons combien ce facteur éthique joue un rôle pleinement modérateur et catalyseur, dans les secteurs bouleversés par la vie moderne. L'Islam nous enseigne qu'une franchise brutale qui blesse n'est plus une qualité. Le mensonge qui pallie un danger reste méritoire; une bonne intention est susceptible de légitimer tout acte originellement illégal, à condition de ne léser personne. Les Mou-amalât (actes ou rapports sociaux) priment, dans l'échelle des valeurs réelles, les « ibâdat » (ou purs actes culturels). C'est pourquoi « La législation révélée », laisse aux autorités de l'Islam de larges latitudes, pour élaborer, sans s'écarter de l'esprit de la loi, des interprétations adéquates, tenant compte de contingences variant avec le temps. C'est le secret de la pluralité des rites ou écoles juridiques et de l'expansion spontanée de l'Islam, largement adaptable aux exigences d'une modernité bien entendue. « La foi, par excellence, dit le Prophète - se manifeste par un bon comportement envers les hommes » (Tabari).

« Dieu n'agrée point une foi qui n'est pas étayée par des actes »; un croyant physiquement fort est plus valable et est mieux aimé de Dieu qu'un moumèn de faible constitution - « Dieu aime le croyant Moslim qui exerce un métier »; « mieux vaut, pour un croyant, ramasser du bois, pour assurer son gagne-pain que mendier », « ne peut être considéré comme croyant celui qui mange à satiété, pendant que son voisin meurt de faim »; « aimer et servir un voisin constituent un acte de foi », « réconcilier deux êtres séparés est un geste plus méritoire que de faire la prière, le jeûne et l'aumône », « le meilleur moyen de gagner sa vie réside dans le travail manuel et le commerce pratiqué avec intégrité ». - « le commer-

moderne, le conditionnement des comportements et des états sociaux, ayant changé, dans le milieu musulman moderne, toute modification de ce processus doit tenir compte d'un ensemble d'impondérables, certes, contradictoires, mais de nature à fausser l'enchevêtrement idéal des principes transcendants du « traditionniste » islamique. Les textes législatifs coraniques ou tradionnistes (hadith) qui ont traité de la contraception d'une façon ou d'une autre, sont rares. En confrontant certaines versions à partir des mobiles actualisant et justifiant une interprétation donnée, nous constatons qu'un certain procédé de contraception fut, du temps du Prophète, pour le moins toléré. Déjà, à l'avènement de l'Islam, un procédé anticonceptionnel était en vogue au su et au vu du Prophète, « avec l'approbation tacite du Coran, encore en cours de révélation ». Le Musulman pouvait, alors, éviter toute fécondation de l'ovaire, lors de ses rapports sexuels, par une séparation des organes génitaux mâle et femelle, au moment de l'éjaculation. C'est le « azl » traditionnel. L'application de cette forme de contraception demeure conditionnée par une entente préalable entre époux : les raisons justificatives restent à leur entière appréciation. La femme a droit à la maternité et le mari ne saurait l'en priver qu'avec son consentement. Sa volonté est souveraine, en cas de danger reconnu médicalement. La femme doit ainsi jouer pleinement son rôle dans la société. L'islam lui reconnait le droit exclusif, dans des secteurs afférant à la vie conjugale, ménagère et familiale, notamment la maternité. Le Coran reconnaît à la femme autant de droits que d'obligations. La majorité des Ulemas et exégètes du Livre s'accordent à dire que tous les versets coraniques relatifs aux devoirs et aux droits de l'homme, concernent également la femme, sauf contre-indication formelle. C'est-là un principe capital qui établit fermement l'égalité des deux sexes. Mais toute tolérance, dans le domaine de la contraception, ne saurait être érigée en système ni généralisée, sans tenir compter des conjonctures du milieu et de divers autres facteurs dont ceux socio-économiques. Tout planning, quel qu'il soit, demeure inopérant, dans un milieu non éduqué, qui n'est pas à la hauteur de ses responsabilités familiales et nationales. Le niveau culturel et éthique du citoyen est donc un facteur prioritaire. Les impératifs d'ordre communautaire créent, certes, entre citoyens, une cosolidarité sociale qui prime toute pratique dévotionnelle. Le mérite d'un acte culturel est conditionné par l'accommodement social du croyant, en tant que substrat vital de toute structuration socio-économique. Le conditionmement islamique d'une citoyenneté parfaite, trouve donc son support naturel et spontané dans les caractéristiques d'un bon croyant. L'amour du prochain, l'altruisme, le respect des droits des gens, de la dignité de l'homme, de la parole donnée, le désir de servir, d'aider et de protéger les faibles, le souci de tact et de délicatesse, une prévenance de coeur raffinée, sont autant d'éléments qui définissent la foi, la vraie foi. La zakât, aumône légale, est une dîme tendant à assurer une juste répartition relative des biens. Cette socialisation des biens qui est, en même temps, une harmonisation des coeurs, ne tend guère à enrichir une couche de la nation, au dépens d'une autre, mais plutôt à réaliser, au sein de la société, un certain

laissait bien loin derrière lui, les maladreries, et les hôtels-Dieu, de notre Europe Chrétienne, mais ferait encore honte aujourd'hui (c'est-à-dire en 1927, date de parution de l'ouvrage) aux tristes hôpitaux de la ville de Paris », (p. 129). Parlant de la propreté, autre mesure préventive contre les maladies, faisant partie du dogme même de l'Islam, Doutté affime qu'elle n'est pas un vain mot au Maroc et qu'il y a, sans doute, beaucoup de pluples civilisés dont on ne pourrait pas en dire autant. Mais le sûr garant, dans cette structure socio-économique, c'est le « niveau culturel » assez élevé, même parmi les analphabètes. Parlant des gens du bled, Moïse Nahon précise dans ses « Propos d'un Vieux Marocain » que « beaucoup d'entre eux lisent et écrivent, tous honorent les lettrés... Ils sont, dans leur milieu, mieux armés pour la vie réelle que, chez nous, bien des porteurs de parchemins... ». Il est réconfortant soulignait-il ailleurs de voir des paysans si frustes distinguer une supériorité strictement morale, s'incliner devant un honnête homme, sans jamais s'arrêter à la couleur de la peau ni à l'humilité des origines. J'avoue qu'à cette occasion, je ne puis m'empêcher de songer aux lynchages de jaunes et de noirs, outre Atlantique ». Ainsi donc, le Maghreb du Moyen Age et des temps Modernes d'avant le protectorat 1912-1956), s'était créé une ambiance sociale idéale où le « processus de la population » n'eut aucune prise sur l'évolution normale de l'économie. Le Maroc, non encore atteint par la contamination de facteurs subversifs inhérents à l'Europe médiévale, connaissait d'après Léon l'Africain une durée de longévité moyenne de 70 ans pour les citadins et de 100 ans pour les habitants de l'Atlas-mais, avec les remous de la Reconquista ibérique, un souffle malsain transportera au Maghreb les germes de ce que Léon l'Africain appelait « le mal Franc », c'est-à-dire les maladies vénériennes. Un déséquilibre social que le médecin moderne attribue aux effets néfastes de ces maladies, fut alors le mobile capital de la faible fécondité et de la mortalité infantile. Cette désorganisation des bas-fonds de la société bouleversa le processus démographique et socio-économique maghrébin. L'Islam vient étayer cette optique socio-économique de la communauté musulmane, en plein développement. La tradition islamique renforce la chasteté prénuptiale de la femme, abhore l'enfantement illégitime et prohibe l'infanticide ou le foeticide, autant de preceptes qui découragent une fécondation aveugle. L'Islam s'oppose à tout curetage, opéré dans les trois premiers mois de la conception. Si dans un Hadith le souffle ne commence à animer le fœtus (et non pas des cellules isolées) qu'après trois périodes de quarante jours chacune, au cours desquelles une goutte de sperme se transforme en grumeau de sang pour devenir embryon, le foetus est conçu réellement, avant la fin de cette période, sous forme d'embyon inanimé. Le curetage n'est toléré donc par l'Islam que dans certains cas de complications gravidiques.

Mais le déviationnisme moderne qui tolère de plus en plus les rapports sexuels illégaux et les pratiques abortives clandestines, ne fait que désaxer de plus en plus, le rouage social de la communauté islamique

bureaux de bienfaisance, les maisons de santé de notre Monde moderne, n'ont plus de raison d'être que la lutte implacable des classes, qui menacent gravement notre Vieille Europe » - Des mutualités, d'ailleurs assez rares, se constituaient en caisses de crédit prêtant sans intérêt; les artisants, les agriculteurs et les commerçants à court d'argent en bénéficaient et seuls les insolvables furent astreints à produire une caution qui garantissait le remboursement. « L'Orient affirme Gustave le Bor - est le véritable paradis des bêtes ». Jamais on ne voit un Arabe maltraiter un animal, ainsi que cela est généralement la règle chez nos charretiers et cochers européens. Une société protectrice des animaux serait tout à fait inutile chez eux ». La solidarité interarabe et panislamique ne fut pas moindre. Des exploits frappants la caractérisaient tels les Habous affectés aux classes pauvres du Hedjaz et Yemen, le rachat de la ville de Tripoli assujettie par les corsaires, l'aide bénévole accordée à Constantinople, sous la règne de Moulay Slimane. Parallèlement à ce système efficient de sécurité sociale, l'Etat s'efforçait d'assurer au citoyen des garanties juridictionnelles, par le choix rigoureux de juges intègres et le ferme contrôle exercé sur la magistrature. Le Sultan Moulay Ismail ordonna une révocation massive de tous les cadis de la campagne, jugés inaptes. Déjà, au VIème siècle de l'hégire, « l'Almohade Yacoub El Mansour, adresse une circulaire aux cadis pour rappeler les règles qui doivent présider à l'observation de la justice et il annonce l'intention de faire rendre gorge aux caïds prévaricateurs » (25). « C'est un fait qu'avant le Protectorat, les cadis ne commettaient pas aussi largement les abus que l'on a pu relever depuis, parce qu'ils n'ont plus été freinés par les réactions du sentiment public (26). Les Marocains étaient convaincus de la portée universelle du Droit musulman adaptable à toutes les conjonctures, comme en fait foi le voeu adopté à l'unanimité, au cours de la séance finale du 7 juillet 1951, lors du Congrès International du Droit comparé :

«...Il est résulté clairement que les principes du Droit musulman ont une valeur indiscutable et que la variété des écoles, à l'intérieur de ce grand système juridique, implique une richesse de notions juridiques et de techniques remarquables, qui permet à ce droit de répondre à tous les besoins d'adaptation exigés par la vie moderne ».

L'oeuvre entreprise dans le vieux Maghreb, en vue de protéger l'hygiène et la santé publique, loin d'être idéale, n'était cependant pas négligeable pour l'époque. Pour ne citer que l'exemple de l'hôpital almohade édifié à Marrakech, doté de médecin réputés, d'une pharmacopée à jours, à service gratuit, il suffit de citer Millet, secrétaire général du Protectorat en Tunisie, qui affirmait que cet hôpital, non seulement

(25) La France en Afrique du Nord - Surdon p. 213.

(26) Les Almohades, Millet, 1927 p. 112.
Ibid p. 242.

teurs subversifs et des éléments malsains qui soulevaient les bas-fonds de la société médiévale. Cette société souffrait de mille maux, que venaient aggraver ces fléaux classiques : la faim, la maladie, l'ignorance et l'arbitraire. Le Maroc constituait alors, un des rares îlots, jouissant, dans le monde civilisé, d'une relative salubrité et d'un équilibre social assez stable. Mais ce qui est à retenir, c'est que l'Etat avait rarement à intervenir, car les rouages de la société se coordonnaient curieusement, sous l'effet de facteurs moraux dont les reflets, devenus ternes, marquent encore la vie sociale marocaine. Ce fut surtout des institutions autonomes, fonctionnant sous forme de fondations habous, qui se chargeaient, effectivement de l'assistance des éléments non favorisés de la nation. Les habous assumaient même le financement et l'exécution de certains travaux publics. Des centres d'acceuil, éparpillés à travers le pays, donnaient l'hospitalité aux nécessiteux, en passage. Depuis les Mérinides, les sultans n'ont cessé de multiplier les asiles et les auberges publiques, jusqu'aux coins les plus reculés de la campagne. Jamais personne, même les étrangers, ne pouvait se sentir une gêne quelconque, car les Marocains se faisaient et se font encore de l'hospitalité un point d'honneur. « L'hospitalité est très large - fit remarquer la mission scientifique du Maroc, dans chaque douar, se trouve le djemaâ où tout voyageur musulman est assuré de trouver le gîte et la norriture » (21). Visitez une zaouia du bled, vous serez étonné de la somme de bienfaits qu'elle dispense, en tant que refuge et gîte d'étapes pour voyageurs, en tant qu'asiles pour vieux et éclopés » (22). « La retba-dit Mouliéras - C'est l'autorisation de suivre des leçons et la faveur d'être nourri et logé gratuitement dans le temple avec les autres écoliers, logement, nourriture, enseignement, vêtements, tout est gratuit dans les mosqués (Maroc Inconnu, T 2 p. 9) - Mais le sens de la dignité fut tel, chez le citoyen même nécessiteux, que de tels procédés d'assistance sociale n'étaient jamais susceptibles de freiner l'effort individuel qui conditionne l'épanouissement de l'économie nationale. Le sens de la solidarité fut aussi tel que l'Etat ne se sentait jamais obligé d'intervenir, pour équilibrer les moyens de subsistance et donner libre accès à toutes les chances. » En tribu, un bovin accidenté ou malade est saigné et les membres de la djemaâ sont tenus d'acquérir, chacun, une portion de la viande, sorte d'assurance réciproque contre les aléas de l'élevage » (23). « Il faut avoir avec quel empressement - fit remarquer encore Mouliéras (24), avec quelle loyauté scrupuleuse, le capitaliste marocain s'acquitte de l'aumône légale, c'est-à-dire de la dîme de ses revenus qu'il distribue lui-même aux pauvres, sans l'intervention de l'Etat, sa conscience et son Dieu étant seuls juges. Avec cette libéralité continuelle, avec cette charité obligatoire envers tous les misérables, avec cette hospitalité accordée à tous les étrangers, les

(21) Villes et Tribus du Maroc - Casablanca et la Chaouïa T 2 p. 101.

(22) Propos d'un vieux marocain p. 127.

(23) « Propos d'un vieux marocain »; p. 128.

(24) Maroc Inconnu T 2 p. 113.

et ses minerais; il prit des mesures tendant à protéger l'industrie artisanale de la concurrence étrangère et interdire l'importation de produits anglais et autres. Le célèbre empereur alaouite, Moulay Ismail, s'assigna comme tâche primordiale immédiate, de libérer les places occupées et de resceller l'unité nationale. « Soucieux de défendre l'intégrité du Maroc. Il ne l'était pas moins - note André Julien, de développer son activité économique » - En fondant le port de Mogador, le roi Sidi Mohamed Ben Abdellah, coupa court à l'active contrebande des Européens qui exploitaient le Sud Marocain. Devant les intrigues de quelques pays de l'Europe Latine, il s'adressa aux Nations protestantes telles l'Angleterre, la Suède, le Danemark et les Etats-Unis avec lesquels, il signa en 1786 un traité de commerce et de navigation pour 50 ans, renouvelé en 1836 - Lors d'une sécheresse persistante, le Roi alaouite distribua, durant tout un lustre, de larges subsides que l'auteur de « Dorrat Essoulouk » estimait à cinq cents millions de dinars (18). D'autres chroniqueurs signalèrent des distributions massives de vivres dans les villes, des subventions dans les campagnes, des prêts aux firmes commerciales, en vue d'importer les denrées indispensables et les vendre à bon marché. Sous le règne de Moulay Sliman (1792-1822), le Maroc envoya à la Tunisie et la France de grandes quantités de blé, lors d'une disette qui y sévissait. Il exportait en Europe son excédent de production; en 1845, il exporta 75.000 tonnes de blé et de légumes secs, par le seul port de Mogador qui reçut, en 1911, juste à la veille du Protectorat, 462 navires et exporta 38.000 tonnes de produits marocains contre une importation de 12.000 tonnes. La balance commerciale fut loin d'être déficitaire. Les artisans, dont le nombre a été estimé à la moitié de la population totale des villes (19) évoluaient dans le cadre d'un régime corporatif très libéral » qui ne s'altérera-reconnait Pallez-qu'au contact de l'Occident ». La variété des matières premières permettait à l'artisanat de prospérer, même dans le bled. Une industrie mécanisée, transformait, aux alentours de Mazagan, dès 1664 des cotons de production locale, dont la qualité très appréciée en Europe, approchait de la variété « see island », aux longues soies américaines. Ce standard assez élevé incita Edward Doutté (20) à reconnaître qu'il a emporté, de ses voyages d'études au Maroc, la conviction qu les populations de ce pays vivaient d'une vie économique plus intense et mieux organisée que les Algériens » - Mais, après l'intervention coloniale, l'économie péréclitait, le pays s'appauvrissait, le Trésor national s'anémiait, ce qui provoqua « une diplomatie à la financière »; comme l'appelle si ironiquement André Julien -, misant sur la ruine économique du Morac pour hypothéquer son avenir et le dominer politiquement. Quant au mode et au niveau de vie, dans le vieux Maghreb, le citoyen marocain jouissait des effets d'un mécanisme d'assistance et de prévoyance sociale, à l'encontre des fac-

(18) Un dinar valait, alors, plus de quatre grammes-or.

(19) Corporations musulmanes, Massignon Paris 1925 p. 38.

(20) Marrakech, fax. 19 p. 18.

comme couvert de forêts qui sont aujourd'hui complètement disparues (15) - Le Moyen-Atlas fut la vraie montagne pastorale du Maroc (16) mais tout le pays était couvert de pâturages gras - Depuis le VIIIème siècle de l'hégire, les Almohades qui mirent fin à la gabegie financière (17) de l'Andalousie, favorisèrent encore mieux l'agriculture, sans négliger l'industrie qui se cristallisait, entre autres, dans des manufactures de papier, des verreries, des fonderies et des ateliers de production artisanale. Le commerce marocain fut internationalisé, grâce à une politique tolérente qui anima les musulmans, devenus - reconnait André Julien - « Les premiers à organiser les formes de leur commerce, selon les nécessités du trafic international ». Une escadre navale de plus de quatre cents unités devint - selon la propre expression d'André Julien - « la première de la Méditerranée ». Le Maroc s'érigea en leader du Monde Musulman. Le pouvoir d'achat semble avoir été au Maroc, nota Ibn Battouta le triple de ce qu'il fut, alors, en Egypte. Le sultan mérinide Abou El Hassan fut - précise encore André Julien - « le souverain le plus puissant du XIVème siècle » - Aux prises avec des difficultés suscitées par la Reconquista ibérique, le Mérinide Abou Inane sut soulager la paysannerie défaillante, par une politique de distribution des terres et la répartition, gratis, de matériel agricole. Désormais, l'économie marocaine sera de plus en plus entamée par le grand effort militaire que le Makhzen déploya, pour endiguer la vague qui déferlait sur le littoral. Elle en ressentit un choc, d'autant plus marqué que les routes traditionnelles, en parties bloquées, l'incertitude du lendemain, l'insécurité des carrefours proches des enclaves détenues par l'ennemi, constituaient autant de facteurs qui bouleversaient les données classiques de l'économie. L'exode rural vers les villes et leurs banlieues, mieux protégées, démarrait, alors, pour la première fois, dans l'histoire du Maroc, avec tout son processus subversif : bidonvilles, promiscuité, sous-emploi etc... Un équilibre précaire dans la balance commerciale du Maroc, est alors réalisé, grâce à la victoire marocaine dans la Bataille des Trois Rois (Wadi El Makhâzine), à l'or tiré du Sénégal et des rançons portugaises; l'Empire Fortuné était sur le point d'entrer dans le concert des Puissances européennes. Aux monopoles industriels de plus en plus exploités, s'ajoutèrent les revenus des fermes expérimentales étatisées et des grandes plantations de canne à sucre, dont le produit raffiné suscitait l'émulation de Paris et de Londres - Pour accroître les échanges avec l'Europe, le souverain Saâdien Zidan envoya ses agents dans les grandes capitales d'Occident, en vue d'entreprendre une vaste propagande pour les produits du Maghreb, son cheptel

---

(15) Hesperis T 26, 1939.

(16) Defontin - Maxange p. 127.

(17) Histoire du Maroc T. 2 p. 17.
Dans son ouvrage « Question du Maroc » paru en 1859 - Godard confirme aussi cette estimation dans son ouvrage publié en 1860 (Description et Histoire du Maroc T 1 p. 1881) soit : 40 millions de moutons, 10 à 12 millions de chèvres, 5 à 6 millions de boeufs et de vaches etc...

bulletins individuels. seul procédé présentant certaines garanties. Quelques explorateurs n'ont pas manqué, cependant d'avancer des chiffres à partir d'une estimation approximative. Pour le Docteur Reynaud, la population maghrébine gravitait, entre 9 et 10 millions (10). Léon Godard l'estimait à huit millions et non à quinze comme le veulent Jackson et autres (11). Gustave Le Bon corrobore ces chiffres, en faisant état de six à sept millions d'individus en 1880 (12). Seul Mouliéras (13) en 1895 qui parle de vingt quatre à vingt cinq millions d'habitants », fait pourtant allusion à l'unanimité faite par les géographes occidentaux à n'accorder que cinq à six millions d'ames. Mouliéras n'a pas manqué de prévenir un accroissement au double de notre population, en l'espace d'un siècle. « Si-dit-il-cette contrée privilégiée échappe, pendant cent ans encore, à l'avidité des nations conquérantes, elle aura, à la fin du XXème siècle, une quarantaine de millions d'habitant ». Pourtant, des vagues épidémiques qui déferlaient sur la zone méditerranéenne, depuis le 17ème siècle, auraient provoqué une mortalité massive et réduit le nombre de la population. Paris aurait été, entre 1619 et 1668, le théâtre de cinq épidémies successives, dont une seule aurait fait quarante mille victimes.

« La longue paix dont avait joui le Maroc-dit Henri Terrasse-avait dû accroître le chiffre de sa population. Le Maroc, riche en ressources naturelles, se suffisait largement à lui-même. Quand les disettes sévissaient dans certains pays méditerranéens, comme la Tunisie et le Portugal. -, le Maroc ne manquait pas de les assister » : l'Empire Fortuné était un grenier inépuisable, une vaste réserve où le Cheptel comptait - fit remarquer Charles Lamartinière. 48 millions d'ovins et six millions de bovins - Cette richesse sûr garant d'une autarcie efficiente, dans le Maghreb indépendant, commença à faire douleureusement défaut, sous le Protectorat Français qui n'a pu, enrayer les conséquences désastreuses de la sècheresse de 1945 qui fit un million de victimes, dans le Sud du Maroc. C'est que, avant l'avènement du colonialisme, l'économie marocaine dont le fonds était triple (élevage, culture céréalière et arboriculture) fut, reconnait Terrasse. « logique et stable » - « Il y a eu, affirme Doutté (14) - une époque où toutes les campagnes étaient couvertes de cultures ; des irrigations bien entretenues permettaient probablement la végétation des arbres; et vraisemblablement des vergers s'étendaient là où aujourd'hui nous ne voyons plus que des cultures de céréales; bref, le pays (il parle des Doukkala), était dans un état de prospérité qu'il ne semble pas avoir connu depuis » - Léon et Marmol dépeignent le Maroc

---

(The control of family size in Africa-démography 5, 1968 p. 600).
Gautier, Siècles obscurs du Maghreb p. 405.
(10) Hygiène et Médecine au Maroc, Alger 1902 p. 5.
(11) Description et Histoire du Maroc - Paris 1860 p. 8.
(12) Civilisation des Arabes p. 263.
(13) Le Maroc inconnu 2 T. 1895.
(14) T I P p. 27.

et le support économique bien entendu, s'intègrent, comme éléments spontanés, dans une équation humaine harmonieuse. Il faut donc réaliser une approche à l'ensemble des problèmes, en vulgariser les données, présenter des tests sûrs, pour mieux convaincre, car quel que soit le degré d'analphabétisme, un milieu socialement éduqué, demeure apte à saisir les nuances les plus subtiles d'un processus donné. La tendance à une forte natalité, repérée chez l'Africain en général, a pris naissance, dès l'antiquité, sous l'impulsion du régime tribal dont le volume démographique conditionnait le potentiel militaire, d'où une attitude pronataliste caractérisée par un taux de fécondité très élevé, à l'image d'un prestige factice basé sur la quantité. Le Hadit du Prophète qui dit : « procréez, multipliez-vous, je serai fier de vous, le jour du Jugement », se situe dans ce cadre, d'autant plus que le potentiel humain de l'Islam, au temps du Prophète, dépassait à peine une centaine de milliers de personnes. Ces dimensions idéales de la famille patriarcale, gonflées outre mesure par les effets de la polygamie et du concubinage, prenaient, avec le développement socio-économique de la « nation », des proportions moindres; et le taux de fécondité tend, surtout en Afrique du Nord, à baisser du chiffre 7,5 enfants par famille, à un chiffre s'échelonnant entre 3,5 et 5. D'après Caldwelle (9), le système de la famille nombreuse, donc de la fécondité élevée, repose, en Afrique, sur trois éléments essentiels : les enfants, représentant un atout économique, assument une partie du travail, assistent les personnes âgées ou malades et contribuent, par leur nombre, au prestige des parents. Mais ce trio est surtout occasionné par l'absence de tout organisme d'entr'aide ou d'assistance sociale, érigé par l'Etat, à l'échelle nationale. Le panorama classique d'une cité médiévale maghrébine, par exemple, montre l'inanité de problèmes, que le citoyen musulman ignorait à l'époque, parce qu'ils sont spontanément éliminés par des attitudes neutralisantes. Nous citerons, pour mémoire, certaines données, illustrant le processus « d'historicité », susceptible d'écairer l'arrière-plan du milieu islamique, au Maghreb. Certes les caractéristiques socio-économiques, telles qu'elles se présentent, dans ce processus, constituaient un facteur déterminant qui est de nature à nous orienter, dans l'élaboration de toute politique démographique. Dans quelles mesures l'éthique islamique a pu avoir libre cours, dans cette société pourtant africanisée et tribalisée où un particularisme excessif devait aboutir pour conséquence, à une forte décentralisation. Le Maghreb du IXème siècle à chance d'avoir été plutôt plus peuplé. Mais faute de statistiques démographiques, même pour un Makhzen bien organisé, tout dénombrement demeure vague et sans rapport avec le réel. En Europe même, la population ne commençait à être connue, qu'à partir de 1850 et c'est depuis 1880 seulement que le recensement en France se fit par

(9) Selon la règle de Carette, concernant l'Algérie, le chiffre de la population armée, augmentée d'un quart, représentant les non-validés, est égal au tiers de la population totale des tribus.

me agraire et de la promotion nationale. Urbanisation des communes, construction de logements à bon marché, décongestion des bidonvilles, décentralisation régionale, édification de barrages, distribution des terres, nationalisations, prospections minières et pétrolières, développement des ressources phosphatières, mise sur pied de complexes industriels, généralisation de l'enseignement, élévation du standard de vie de la population (notamment l'ouvrier qui commence à participer aux bénéfices de la production) - autant de facteurs bénéfiques qui, sans résoudre le problème dans sa plénitude, y contribue activement. L'abaissement du taux de natalité (que le gouvernement se propose d'abaisser à 35% vers 1980-1985), ne fera que contribuer à fournir une solution aux problèmes de nutrition, de scolarisation, de l'habitat et de l'emploi, en atténuant leur acuité. Quant à la planification familiale elle-même, le programme gouvernemental se propose d'instituer un système libéral qui laisse à la famille toute latitude de choisir le nombre d'enfants qu'elle désire avoir, en fonction de ses moyens. Mais des services d'éducation contraceptive sont mis en place, bien équipés en matériel et en personnes, pour aider les familles, en dehors de toute contrainte, à faire un choix adéquat et judicieux. Un programme d'information éducative prévoit donc l'utilisation de moyens appropriésde communication avec les masses et la création d'un corps de 600 animatrices et animateurs pour expliquer les différents aspects de la planification familiale. Il semble que depuis 1969, le stérilet intra-utérin (DIU) jouit d'une vogue croissante, auprès de la population. Mais jusqu'à présent, 3% seulement des femmes, en âge de procréer, font usage d'une méthode de contraception, en dehors des insertions pratiquées par les médecins du secteur privé. Ainsi donc, cette politique, inscrite au présent plan quinquennal, n'a été que partiellement adoptée, faute de moyens suffisants, dans l'infrastructure de la santé publique, sans parler de la carence d'une population indifférente ou traditionnellement nataliste : Ainsi, le Maroc essaie d'éviter toute attitude brusque, allant à l'encontre d'un « traditionalisme », quelquefois aberrant. Il continue les recherches, tout en optant déjà, pour une politique contraceptive, sans heurt. Il semble se garder bien de lancer de grands slogans catégoriques et de blesser gratuitement des susceptibilités, chez un peuple islamique, influencé tantôt par l'acception littérale des traditions, tantôt par une généralisation hâtive qui tient peu compte de l'ensemble des impondérables culturels, sociaux ou socio-économiques de la communauté musulmane. En sériant, certes, les problèmes, nous devons nous attacher, d'abord, à l'élaboration d'un mécanisme efficient, pour la protection de la mère et de l'enfant, conçue et présentée comme partie intégrante d'un tel système préventif sur le plan de la santé. Le planning familial peut alors être bénéfique, quels que soient le taux de l'analphabétisme, le niveau de l'infrastructure sociale et le processus du développement économique de la nation. Ce processus constitue un substrat indivisible et un ensemble homogène dont les supports ne doivent guère être isolés les uns des autres. Quand un problème est placé dans son contexte réel, les atouts de base tels le milieu familial, le niveau éducatif et sanitaire, l'impératif social

musulmane. L'alphabétisation qui est plus répandue, en milieu urbain, qu'en milieu rural, atteint, d'après les statistiques de 1961-63. 29%, dans le 1er (41% pour les hommes et 17% pour les femmes), alors que, pour le second, le taux est de 18%, pour les hommes, 2% pour les femmes. En 1971, le taux d'annalphabétisation est de 76,5% contre 83%. en 1960; les écarts sont importants entre le milieu urbain (56%) et le milieu rural (88%). La population scolarisée, en 1971, est de 1.674.000 personnes au total, parmi lesquelles, 350.000 élèves, en milieu rural, dont 28% frèquentent l'école coranique. Le produit national, par habiant, est passé entre 1961 et 1969, de 674 dirhams (134 dollards) à 942 d. (188 dollars E.U.). Mais, n e1969, il diminua de 0,30%, par rapport à 1968. En 1971, la population active se monte à près de 4 millions d'individus, soit 26% de la population; dans les villes, le taux de chômage dépasse 15%; alors qu'il atteint 4,7% à la campagne. Pour connaître les interférences de la croissance démographique et du développement socio-économique, il suffit de dresser un tableau comparatif : d'une part du taux d'accroissement de la population, compte tenu des coefficients de mortalité et dl fécondité, qu'il atteint 4,7%, à la campagne. Pour connaître les interférences de la mographique se cristallisera, dans l'hypothèse de fécondité constante, par une population totale de 26.500.000. Si cette fécondité se maintient jusqu'en 1985, le niveau de vie du citoyen ne sera maintenu, après 20 ans (1965-1985), que par un surplus d'investissement évalué à 52 milliards de dirhams, sans parler de la nécessité de créer quatre millions d'emplois nouveaux, exigeant des investissements complémentaires de 107,5 milliards de dirhams, pour résorber le chômage. De plus, la construction de logements à bon marché coûterait 15 milliards de dirhams (3 milliards de dollard E.U.) et l'effort de scolarisation exigerait un supplément de 5 milliards de dirhams. Les autres budgets sociaux tels le budget de fonctionnement de la santé publique devraient augmenter, au moins de 3%. Le fardeau s'alourdissant ainsi pour l'Etat, n'est pas, pour autant, allégé par la production céréalière et l'élevage du cheptel, dont le niveau s'est stabilisé, s'il n'a pas baissé, depuis un demi-siècle. Dans cet ordre d'idées, l'accroîssement démographique présente de graves dangers, pour le développement économique et social du pays et posera, à notre société, des problèmes de grandes portée, à cause des flambées d'inflation rendues plus excessives par l'exaspération des besoins de la société maghrébine. Le Maroc essaie, pour résoudre le problème démographique, d'étayer la planification familiale, par des mesures tendant à résorber le chômage et remédier au surpeuplement. Une politique démographique, de toute urgence, doit donc, d'après les responsables, être mise en oeuvre, comportant les trois volets suivants :

1) création d'emplois dans les villes;
2) aménagement urbain et lutte contre les bidonvilles;
3) politique d'émigration temporaire.

Le dynamique roi Hassan II assoit déjà l'infrastructure socio-économique, par ses heureuses initiatives, sur le plan de l'industrie, de la réfor-

quelle toute campagne de stérilisation demeure vaine (7). Si la limitation des naissances s'avère parfois, non seulement un principe valable mais indispensable, sa réussite demeure fonction d'une application appropriée qui tienne compte des contingences locales. La structuration séculaire doit être préalablement réformée en éliminant les attitudes nihilistes d'un patriarcalisme qui se confond avec l'authentique traditionalisme de l'Islam. Le danger des techniques contraceptives modernes réside dans une procédure d'intrusion aveugle d'un « article d'exportation », sans égard au contexte culturel que l'Islam intègre dans une Ethique générale, qui doit façonner la société. Une étude récente (8) met en avant une série de mesures susceptibles d'accroître la motivation contraceptive dans le Tiers-Monde : prévoir, outre la lutte contre la mortalité l'émancipation morale de la femme, des cours d'éducation sexuelle, d'orientation familiale au niveau secondaire; avec le choix du moment psychologiquement propice (post partun, c'est-à-dire après l'accouchement), pour inculquer à la femme des notions de planning familial, par l'intermédiaire de services de protection maternelle et infantile.

Au Maroc, 70,7% de la population totale vivaient, en 1960, en milieu rural et 29,3%, en milieu urbain. En 1971, les résultats du recensement faisaient ressortir une légère diminution, dans le pourcentage de la population urbaine (64,9%) par rapport à 35,1% dans la campagne); un des facteurs qui motiveraient cette contraction démographique rurale, serait le phénomène d'attraction vers les grandes villes. Le Maroc est un des pays où le taux de natalité est un des plus élevés du Monde. La densité de la population, pour une superficie totale de 444.000 km2 qui atteint une moyenne de 33 habitants au kilomètre carré en 1968, augmente, d'après les statistiques officielles, d'un habitant par kilomètre carré et par an. Lors du recensement de 1960, la population du Maroc était de 11.626.232 habitants. Dans le dernier recensement de 1971, le Maroc comptait 15.379.259 habitants dont 111.987 étrangers. La taille moyenne des ménages qui était, entre 1961-1963, de 4,9 personnes, est montée en 1971, à la dimension de 5,4. Pourtant, le pourcentage de foyers polygames marocains demeure très faible, (de l'ordre de 3%). Si l'on se référait à l'étude comparée des chiffres mis en avant par le recensement de 1960 et les recensements antérieurs, le taux brut de natalité serait de 50% et celui de la mortalité de 17%; autrement dit, le taux moyen d'accroissement de la population marocaine qui était de 33% en 1969, permettrait à cette population de doubler, en l'espace de 21 ans, pour devenir 30 millions en 1990; la population marocaine étant, pour 99%, de confession

(7) P. Demeny, « The économics of population Control », conférence de l'Union internationale pour l'Etude scientifique de la Population, London sept. 1969 p. 6.

(8) L'élaboration et la mise en oeuvre de politiques de population dans le Tiers-Monde : Obstacles et possibilités par Pierre Pradervand - Développement et Civilisations 1972 (n° 47 et 48).

Le Monde connait aujourd'hui une confusion totale. « Alors que l'économie » (3) fait l'objet d'une planification de plus en plus rigoureuse, dans le Tiers-Monde et ailleurs, on laisse les populations s'accroître, diminuer, émigrer etc... presque sans aucun effort rationnel, cohérent. Sauf de rares exceptions comme la Chine - pour diriger ces mouvements... Est-il besoin de souligner que la planification économique reste gravement hypothéquée, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'une planification de la croissance démographique; planification qui, cela va sans dire, n'a pas besoin d'être malthusienne, mais peut aussi bien être pronataliste, comme la récente politique de population de la Roumanie (4).

« Or, la plupart des pays du Tiers-Monde n'ont pas de politique globale de développement rigoureusement définie; souvent, ils n'ont même pas fait l'inventaire de leurs ressources. Aussi, adopter, sous l'inspiration de conseillers occidentaux, des politiques de population définies presqu'uniquement en termes de limitation des naissances, doit être dénoncé, comme une façon erronée de poser le problème de développement et un moyen dangereux de détourner l'attention du Tiers-Monde des problèmes les plus importants, qui sont, par définition, de nature politique. La population n'est pas la seule tendance sociale sur laquelle nous pouvons avoir une prise solide (5). La population sera peut-être la plus difficile à planifier de toutes les variables de base du processus de développement, et nous avons des doutes sérieux, même concernant la capacité de l'homme d'y parvenir au stade actuel de l'évolution politique, culturelle... « et spirituelle de l'humanité ».

L'auteur ajoute : ainsi la tentative répétée de nombreux spécialistes occidentaux de définir une politique de population, d'abord en termes malthusiens (qui est leur base idéologique) et ensuite en termes de limitation des naissances... doit être rejetée par le Tiers Monde, car elle repose sur une confusion conceptuelle fondamentale, à savoir celle entre la motivation contraceptive « (6) et la fourniture de services contraceptifs ». « Une politique de développement économique vigoureux reste la clé de voûte d'une politique de population visant à limiter les naissances...; la base de toute politique de population dans les pays non industrialisés ne peut qu'être l'élevation du niveau de vie et la stabilité de l'emploi. L'application de la Charte d'Alger des droits économiques du Tiers Monde (défini par le groupe des 77 à Alger en Octobre 1967) est directement liée aux problèmes de la contraception. C'est de l'application de telles mesures économiques que dépend la création de la motivation contraceptive sans la-

(3) Développement et Civilisation - Numéro spécial (47 et 48) Paris 1972 p. 128.

(4) Suite à une forte chute de la natalité, la Roumanie a pris depuis 1968 une série de mesures devant encourager la natalité

(5) Dévelopt. etc... ibid p. 131.

(6) Il entend par là le désir qu'une personne peut avoir de pratiquer la contraception en vue d'espacer ou de limiter les naissances.

des tests successifs, à se former librement une idée judicieuse de son intérêt, Lintérêt général bien entendu de la nation reste, dans toute communauté, quelle soit socialiste ou autre, le pivot qui axe et régularise toute réformation de structure. L'islam, dans sa simplicité, sa souplesse, son adaptabilité à toutes les exigences humaines, à tous les impératifs rationnels, est la doctrine la plus libérale. Son optique initiale et partant ses options, sont fonctions d'une vue, foncièrement humaine, des mobiles réels qui justifient la mise sur pied d'un système culturel, intellectuel, social ou économique. Un principe islamique original considère comme critère valable de licitation ou de légitimation; « la sagesse d'une bonne coutume », que l'Imam malek, grand animateur du secteur qui porte son nom, appelle » « « تحكيم العادة » ، « المصالح المرسلة » , explique l'afflux de ses adeptes en Afrique, continent bien connu par son « attachement à la coutume » ancestrale. Le socialisme, aussi bien dans sa forme marxiste, que dans l'optique islamique de l'intérêt social bien entendu, implique l'abnégation, l'altruisme, la maîtrise de soi, autant d'éléments moraux qui renforcent, le cas échéant, toute technique jugée utile, même contraceptive. La Chine suggère ainsi aux jeunes de retarder l'âge de leur mariage, c'est-à-dire le temps de reproduction, jusqu'à 25 ans, sinon plus tard. Le Prophète Mohamed avait épousé, à cet âge, sa première femme Khadija; la dynamique islamique, à laqueile le socialisme Chinois se rallie curieusement, tend à déverser le trop plein d'énergie, dans la vie active que mène le musulman. « Oue celui qui peut assumer ses obligations familiales, se marie, sino qu'il s'abstienne », dit le Prophète. Le jeune Chinois trouve un palliatif dans les sports et l'entrain pour l'innovation et le travail productif. « Le bonheur de la jeunesse », diraient les Chinois, n'est pas la licence sexuelle qui signifie aux Etats-Unis un nombre annuel de 1.700.000 nouveaux cas de syphilis. Le Socialisme, tel qu'il est conçu par la Chine, n'est pas un acquis dans lequel on peut s'installer, mais un effort permanent de réeducation de l'homme (1).

Le Tunisien Ibn Khaldoun a démontré, le premier, quelques siècles avant le « Capital-Travail » de Karl Marx, que le travail du citoyen est le véritable capital qui participe à l'élaboration de toute civilisation.

La Révolution culturelle en Chine, ne fut que l'institutionalisation de la vision fondamentalement pédagogique du processus révolutionnaire et contribuera à accélérer, définitivement, l'évolution des motivations et des aspirations individuelles, clé du comportement et notamment du comportement reproductif.

Dans un récent interview, le Directeur de la Banque Mondiale soulignait « la nécessité, pour le Tiers Monde, de limiter, à tout prix, sa croissance démographique, sans quoi cela conduirait certainement à une catastrophe planétaire » (2).

---

(1) (La Pensée de Mao Tsé Toung, J. Gofin - Privat, Paris 1971).

(2) — (The Observer, London, 3 Oct. 1971).

le Congrès américain a adopté en 1971 une loi empèchant la contraception, ce qui fait obstacle à l'enseignement du planning familial. N'empèche que, faute d'usage légal de contraceptifs, une forte proportion de personnes ont recours à la stérilisation chirurgicale; pratique renforcée par la loi de 1972, aux termes de laquelle peut être opéré l'avortement, sur demande, par un médecin autorisé ». Cette législation diminue les risques éventuels des avortements illicites (200.000 à 1.200.000 chaque année), destinés à empêcher une naissance non voulue. Dans cette optique, le législateur américain tend aujourd'hui, pour limiter les dégâts et mettre fin à une pratique inhumaine, qui est l'interruption volontaire d'une existence virtuelle, à encourager, par étapes, la technique contraceptive et le planning familial. Cette innovation se cristalliserait notamment par « la priorité donnée aux études de biologie de la production et à la recherche de meilleures méthodes, permettant aux individus de « maîtriser eux-mêmes la fécondité ». Il s'agit donc de moyens nouveaux, pour mettre sur pied une éducation sexuelle appropriée. Voyons maintenant comment un Etat socialiste, par trop léniniste comme la Chine, envisage le problème. Le chiffre global de la population a été estimé en 1968, à 713 millions de Chinois et le taux d'accroissement à 2%. Une première campagne de planning familial a été lancée, dès l'année 1956, par une large diffusion des moyens contraceptifs, accompagnée de conseils sur leur utilisation; ce procédé de tâtonnement demeure sans danger, dans ce premier stade, car elle ne dépasse guère les contours d'une éducation contraceptive libérale. Mais la Chine, qui avait encore à combattre l'analphabétisme, se trouvait, alors, en pleine période de décantation, étant donné le cours de sa transformation en Etat socialiste fort et moderne, comptant sur ses propres forces et sur le génie de son peuple. Une grande population est « une bonne et non une mauvaise chose », disait le président Mao, en 1958, avec l'industrialisation et l'accroissement de la production agricole, la force de travail manquait et manquera encore plus. Une population nombreuse, agissant en autodéfense, menant une guerre du peuple sur son propre territoire, rend la Chine invincible. Cette attitude de « Neutre » n'empêche guère la mise sur pied d'un système de planning familial; mais le caractère libéral d'une telle politique permit à la masse rurale de rester dans l'expectative, alors que les cadres et les intellectuels, qui se rendirent dans les campagnes, après 1958, pour répondre au grand appel de Mao, apportèrent, avec eux, l'enseignement de la régulation des naissances. Mais, dès 1963, sous l'impulsion de Mao, la planification des naissances est lancée avec vigueur, soutenue par des équipes médicales mobiles, et par la grande diffusion des procédés intra-utérins de contraception. Là, l'essentiel, aux yeux du socialisme, c'est l'absence d'intimidation et de pression économique sur la famille. L'émancipation de la femme, son droit à l'étude, sa conscience accrue, sa contribution effective à l'erection d'un foyer solide, autant de facteurs qui justifient le libre choix, basé sur les possibilités et les moyens de chaque famille. Cette notion de libéralité, dans tout système de planning familial, demeure le ressort vital et le secret de toute réussite, car le peuple est amené, par

Nous démontrerons, par la suite, dans un exposé historique circonstancié que le maghreb. grâce à l'éthique islamique a pu asseoir et stabiliser son niveau social, ignorant totalement ce qu'on appelle aujourd'hui « le problème de la population ». Certes, dans une zone considérée comme le plus moderne du Monde, les Etats-Unis, une explosion démographique » fait passer l'effectif de la population, de 76 millions en 1900 à près de 205 millions, en 1970. Dans le problème démographique. plusieurs points sont en corrélation : le taux de natalité, le taux de mortalité, le coefficient de fécondité, le facteur socio-économique etc... Une planification familiale tend à équilibrer ces données, pour abaisser la mortalité, réduire les naissances. en limitant la procréation par des moyens contraceptifs. Il convient de distinguer ce qu'on a appelé la « régulation démographique » ou la limitation des naissances, de la planification familiale (family planning), conçue comme moyen de protection maternelle et infantile, visant notamment la réduction du taux de mortalité, chez l'enfant, par une thérapeutique préventive appropriée. Tous ces facteurs s'interfèrent, pour créer un champ de neutralisation réciproque. Ce qui est curieux, c'est que, parfois, une mortalité élevée favorise une forte fécondité et crée des impératifs socio-économiques inversés. La procréation en Afrique tropicale, par exemple, doit atteindre son summun, pour assurer un équilibre démographique. Les responsables s'ingénient, préalablement, à mettre sur pied un système social adéquat susceptible d'abaisser le taux de mortalité avant de lancer toute politique contraceptive, tendant à répandre les pratiques anticonceptionnelles.

On emploie, parfois, incorrectement, le terme d'explosion démographique, sans faire de distinction entre le taux d'accroissement de la population, la superficie utile d'un pays et les moyens effectifs de son développement. Certains économistes britanniques ont calculé qu'il y avait moins d'habitants par acre cultivé, en Chine, qu'en Grande Bretagne ou au Japon, la proportion étant respectivement de 7, 9 et 13.

Le facteur socio-économique entre aussi en jeu, pour créer une ambiance propice.

Mais ce facteur n'est pas tout, car « le problème de l'emploi et non pas la capacité technique de produire de la nourriture, représente le point critique dans 90 à 100 pays, comprenant 70 pour cent de la population mondiale... Les réactions en chaîne de la croissance démographique rapide, du taux de chômage et de sous-emploi croissant, et d'un pouvoir d'achat par tête bas, pourraient être, à eux seuls, tout le processus d'amélioration de la situation économique et sociale. En prenant l'exemple des Etat-Unis, nous constatons que l'accroissement de la population est dû, surtout, à un autre facteur : l'immigration estimée à 40% dans les dix premières années du siècle. En 1971, les Etats-Unis ont connu même une période de dénatalité provoquée par un grave fléchissement des taux de naissance. Les facteurs qui entrent ainsi en jeu varient d'un pays à un autre et les solutions sont fonction de cette variation. C'est pourquoi,

PROBLEME DEMOGRAPHIQUE ET DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE

Le vrai croyant, dans une cité islamique idéale, est animé par un double impératif éthique : l'esprit libéral et le sens de la responsabilité; le musulman est libre; sa liberté, pleine et entière, n'est limitée que par le respect de celle des autres. Il assume, au sein de sa famille, de sa communauté et aussi vis-à-vis de l'humanité, des responsabilités qui conditionnent ses attitudes. Le croyant demeure, entre autres, libre d'être pronataliste, mais dans le cadre de ses moyens et de ses possibilités, conçus, exclusivement à la lumière de sa responsabilité. Seulement, il n'est pas à la portée de tout le monde d'évaluer judicieusement et à bon escient, les dimensions de cette responsabilité. Nous avons dans le traditionalisme souple et adéquat de l'Islam, les données mouvantes qui en limitent les contours et qui nous permettent d'aplanir toute difficulté.

L'accroissement de la population mondiale, après l'ère industrielle, a atteint des coefficients vertigineux, d'un milliard et demi en 1900, cette population passe à trois milliards et demi en 1970. Les techniques de limitation de mortalité, étayées en Europe et aux Etats-Unis par des transformations sociales et économiques fondamentales, essaient de s'équilibrer avec des techniques parallèles, qui, en réduisant le taux d'ignorance, d'analphabétisme et de méprise dans la reproduction, abaissent le taux de natalité. Une stabilisation démographique devrait ainsi se cristaliser, en principe, dans l'équilibre entre les naissances et les décès.

Nous allons essayer de dresser, dans une fresque vivante, un parallélisme comparant les données de problèmes aux Etats-Unis capitalistes, en Chine Socialiste, au Tiers-Monde et au Maroc.

brassage culturel plein de promesses pour l'essor d'une nouvelle culture universelle, d'une nouvelle éthique et d'un profond renouveau des pensées philosophiques et théologiques » (8). Or, « le brassage culturel plein de promesses », l'attente et le renouveau qui le traversent, sont le fruit de la pluralité des cultures. Dans la mesure où les diverses cultures communiquent entre elles et s'interpénètrent, leur pluralité même est ici porteuse d'une sève nouvelle. Et c'est bien cette sève dont les cultures religieuses temporelles ont besoin aujourd'hui pour donner au monde technique et à ses tentations matérialisantes ce « supplément d'âme » que demandait Bergson (9).

Par Louis GARDET

(8) Georges Richard-Molard, **Le Protestantisme, op. cit.**, pp. 210-211.

(9) Je fais allusion à la célèbre phase de facture quasi prophétique : « Le corps agrandi attend un supplément d'âme », Henri Bergson, **Les deux sources de la morale et de la religion**, Paris, Alcan, 12ème éd., 1932, p. 335.

apport analytique moderne les convie à se renouveler. Mais elles ne le pourront qu'à la condition de rester fidèles à leur inspiration la plus profonde. Car cet acquis nouveau, celui des sciences de l'homme en particulier, il leur appartient de l'inventorier et de l'intégrer sans doute, mais aussi et en même temps de le purifier et resituer.

Apport des cultures à la culture

Eh bien, c'est là où la pluralité des cultures dans le monde présent me semble pouvoir jouer un rôle providentiel. C'est à mesure du progrès de leur développement socio-économique que les peuples d'Asie, d'Afrique, d'Amérique du Sud prennent conscience de leur originalité culturelle. C'est donc à mesure qu'ils accèdent d'une façon ou d'une autre à la culture occidentale moderne qu'ils deviennent aptes à la juger, et, la jugeant, faire le départ de ses richesses, de ses manques et de ses erreurs. Elle est véhiculée par les progrès scientifiques et techniques, mais elle ne leur est liée que par le positif de son apport, non point par les idéologies matérialistes ou matérialisantes qu'elle semble secréter comme son produit propre.

Et c'est là, selon moi, en cette pluralité culturelle qui prend conscience d'elle-même, que se trouve inscrite la très actuelle vocation des cultures à animation et inspiration religieuses. En tant que chrétien - et je pense qu'un point de vue musulman me rejoindrait sans peine - je dirais : il revient aux cultures religieuses temporelles, au sens où j'ai défini cette notion, d'une part de rester elles-mêmes en s'enrichissant à la fois de la science et des sciences modernes, et de tout ce que peut leur apporter la sensibilité, le mode de pensée et d'agir des peuples les plus divers; d'autre part de se comprendre et s'aimer les unes les autres, dans une commune soif de vérité et d'absolu. Eviter qu'une lutte légitime contre tout impérialisme culturel (aujourd'hui, celui de l'Occident technicisé) n'en vienne à se solder par des systèmes d'univers clos, telle sera peut-être bien l'une des tâches majeures des cultures religieuses. Puissent-elles lui être fidèles.

L'universalisme d'une culture religieuse temporelle n'est pas l'universalisme conquérant d'une idéologie. Car elle se réfère à des valeurs qui ne sont pas que de cette terre, et qui la sollicitent, si elles sont vraiment vécues, à s'ouvrir aux autres, et non pas à s'imposer coûte que coûte. Je le notais tout-à-l'heure : la culture chrétienne est en attente de nouvelles cultures chrétiennes venues d'Asie ou d'Afrique. Me permettrez-vous d'ajouter que la culture musulmane, en son effort soutenu de renouveau, **nahda**, est en attente, elle aussi, de nouvelles cultures musulmanes, où ressourcement et modernité s'harmonisent ? Je m'associe pleinement à l'espoir exprimé par le Pasteur Georges Richard-Molard : « En dépit des drames et des menaces pesant sur le monde, drames de la guerre et de la faim, menaces de pollution et de destruction du milieu écologique, ce qui se passe chez les peuples du tiers-monde prouve que l'humanité est à l'aurore d'un

de Chesterton. D'où les efforts de Tillich, le Tillich d'avant l'exil américain, et de ses disciples, pour promouvoir un « socialisme [marxisme] religieux » (7).

Mais cette culture moderne, historiquement chrétienne, ne l'est plus vitalement. N'est-elle pas, bien des fois, une trahison, comme la réplique en creux, de ce qu'une culture vitalement évangélique devrait être ? Or, elle se répand peu ou partout où se mettent en place les développements industriels et techniques. Elle fait partie de cette « modernité » à quoi aspirent à juste titre les pays en voie de développement. Elle s'y combine bien sûr avec des cultures ou des tendances culturelles ancestrales; mais trop souvent, elle les bloque à son profit, voire les déforme. Il ne faut pas croire qu'une sorte de chauvinisme culturel y puisse remédier. Si riches en virtualités ou si brillantes en leurs réalisations qu'aient pu être dans le passé les cultures africaines, asiatiques ou amérindiennes, là où les progrès techniques se développent, ce sont des modes de pensée propre à la culture occidentale moderne qu'elles se trouvent devoir intégrer. La revendication d'universalisme des idéologies en est une preuve. Bien sûr, le marxisme chinois ne sera pas le marxisme russe. Le vieux et grand passé chrétien de la Russie nous réserve sans doute plus d'une surprise; et c'est à la fois contre la culture chinoise classique, mais secrètement étayées par elle, que la ou les révolutions culturelles de Mao s'articulent. Il reste que l'idéologie marxiste, son athéisme et toute sa thématique, sont un produit de l'Occident et qui, sans que l'on s'en rendre compte souvent, occidentalise les peuples qui l'adoptent.

En fait, la décolonisation culturelle est plus difficile peut-être que la décolonisation politique, voire économique. C'est qu'il s'agit de valeurs de l'esprit qui tendent de soi à se diffuser sans se perdre. - Que les peuples du Tiers Monde rejettent en bloc la culture occidentale moderne ? Tout d'abord, je ne le crois pas possible. Elle est liée, cette culture, aux avancées de la science, qu'il serait folie de récuser. Le progrès scientifique et technique est un bien dans l'ordre de la nature. Dans l'ordre moral, il n'est, de soi, ni un bien ni un mal; il peut être un mal terrible s'il devient la finalité dernière de l'homme; mais serait un grand bien si l'homme savait enfin le soumettre à des finalités plus hautes.

Il en va un peu de même pour la culture occidentale moderne. Elle draine d'authentiques valeurs et certaines innovations irremplaçables. Par ses découvertes en histoire, sociologie, anthropologie, psychologie des profondeurs..., le monde moderne nous sollicite à une connaissance nouvelle de l'homme. De ce fait, les cultures religieuses temporelles ne seront plus, ne sont plus déjà tout-à-fait ce qu'elles furent dans le passé. Cet

(7) Aux Etats Unis, Tillich fut plus directement confronté à la civilisation et à la culture techniques. Il garda, jusqu'à la fin de sa vie, une référence au « socialisme religieux », non sans quelque hésitation. Il sembla parfois considérer la notion même de prolétariat comme « dépassée ».

subsistante de Dieu. Mais les unes et les autres participent à la culture musulmane, à son sens de la Présence de Dieu en toute activité humaine, et de la Transcendance de l'Unique à la Volonté miséricordieuse duquel le croyant s'abandonne.

Eh bien, je pense qu'un dialogue particulièrement fécond peut et doit s'instaurer sur ce plan des cultures religieuses temporelles. Car chacune draine des valeurs qu'elle seule est à même de vivifier, et qui toutes cependant sont nécessaires à l'homme pour atteindre la plénitude de sa mission de « lieu-tenant de Dieu », **khalîfat Allâh** dit le Coran, à laquelle il est appelé en ce monde. Une double attitude est ici requise : ne jamais « se mesurer » à l'autre, ne jamais l'aborder dans un souci d'apologétique combative ou masquée. Je ne vais pas d'abord à lui pour lui apporter ce qu'il n'a pas, mais pour en recevoir ce qui me manque, et dont j'ai besoin pour être plus authentiquement moi-même.

Il ne s'agit point, pour autant, de mépriser sa propre culture; il convient au contraire d'avoir le souci de l'approfondir, et par là même de l'ouvrir à toute vérité, à tout bien, à toute beauté, d'où qu'ils viennent. Pour comprendre et connaître l'autre **ab intra,** il faut être d'abord. Dans l'unité vécue de la nature humaine, la diversité des climats culturels religieux devrait être, en définitive, faiseuse d'entente et d'amitié.

Cultures religieuses et Occident moderne

Cette double attitude, que je crois indispensable au dialogue des cultures religieuses temporelles, nous nous devons de nous y efforcer non moins quand le croyant est confronté à une culture qui se veut délibérément non religieuse. Je dis « qui se veut délibérément ». Je ne parle pas ici des cultures païennes d'autrefois ou de celles dites « primitives », car elles étaient ou sont, à leur façon, « religieuses », disons du moins sacralisées. Qu'elles aient été inchoatives, telles la **jâhiliyya** arabe ou l'Afrique animiste, ou temporellement triomphantes - les temps pharaoniques d'Egypte, les Grands Rois de Perse, l'humanisme gréco-latin de l'Antiquité - elles restaient en attente, et l'ont bien prouvé par la suite. Je parle de la culture moderne omniprésente aujourd'hui, qui se veut ou se croit post-chrétienne. De la culture dominée par une idéologie « profane », ou en recherche d'idéologie.

Toute la culture occidentale moderne, Marx et le structualisme compris, est historiquement chrétienne. On a pu dire, non sans raison, que Hegel fut théologien plus peut-être que philosophe. Il n'est que d'évoquer son usage de la kénose et de tant de notions d'origine chrétienne, ou son traitement dialectique de Maître Eckhart et de Jakob Boehme, le **philosophus teutonicus.** Et il serait aisé, cela a été fait souvent, de relever les valeurs chrétiennes véhiculées par le marxisme, mais rabattues sur le plan phénoménologique de la seule connaissance sensible et de la pure immanence terrestre. Les fameuses « vérités chrétiennes devenus folles »

africaine par exemple. Ce qui est requis, c'est que ces diverses expressions, liées aux ethnies, aux langues, aux passés historiques, gardent, sous l'animation religieuse qui les informe, leur libre dynamisme.

III. — Cultures religieuses temporelles

Conditions d'un dialogue

Et voici mon troisième thème. C'est à un double point de vue que peuvent être comprises et assimilées les cultures d'inspiration et d'animation religieuses. Tout d'abord, bien entendu, du point de vue des valeurs de foi dont leur trame est tissée; mais aussi du point de vue du mode d'expression dont elle les revêtent, et donc du rôle qu'elles se trouvent exercer dans la mise en oeuvre des civilisation. C'est ce que j'aimerais appeler avec Olivier Lacombe « culture religieuse temporelle ». Par là, je n'entends point le degré d'avancement des sciences religieuses, la connaissance des dogmes de foi, des sources scripturaires, de la théologie. Cela, c'est affaire de vérité. J'entends parler avant tout de l'apport d'un climat religieux au plan de la vie humaine concrète, immergée dans le temporel, et c'est affaire de sensibilité, de coeur, et d'art.

Il y a, en toute grande religion, une affirmation d'absolu qui commande l'adhésion de foi; et il y a la réfraction de cet absolu sur le plan littéraire, artistique, culturel au sens large, sur le plan même de la vie quotidienne, un plan de sensibilité religieuse qui peut, qui doit varier selon les climats, les ethnies et les langues, qui variera par ailleurs au gré des familles spirituelles, mais qu'unifie l'absolu premièrement affirmé. A titre d'exemple : la sensibilité religieuse des populations chrétiennes d'Occident ne sera pas celle des populations chrétiennes d'Orient; cependant que. dans le même groupe ethnique, se diversifieront plus encore les sensibilités religieuses protestantes, orthodoxes, catholiques. Mais ce serait une égale erreur que d'identifier le christianisme aux unes ou aux autres. La véritable culture chrétienne sera informée par le jeu de leurs influences réciproques, de leurs mutuelles compréhension et compénétration, où toujours se retrouvera ce sens chrétien de Dieu, à la fois transcendant et immanent, et qui offre à l'homme, par le don prévenant de sa grâce, l'entrée en ses Mystères. S'il y a, entre Orient et Occident, ces coupures que nous n'avons que trop connues, la foi chrétienne, là où elle demeure authentique, n'en sera pas atteinte; mais la culture chrétienne et la chrétienté comme telle, en seront multilées.

De même, la sensibilité religieuse des peuples musulmans de l'Inde ou du Pakistan ne sera pas celle des peuples musulmans du Maghrib et du Proche-Orient. Ils ont les uns et les autres, des langues véhiculaires et des destins historiques différents, ils ont subi des influences variées. Par ailleurs, la sensibilité religieuse **shî'ite,** à la fois historique et ardement dévotionnelle - le culte des **Imâm** (s) - ne sera pas la sensibilité religieuse sunnite, plus sobre, plus exclusivement attachée au Coran comme Parole

Car si la culture d'inspiration chrétienne est faite des cultures chrétiennes de l'Orient et de l'Occident méditerranéens, elle reste en attente de ce que pourraient lui apporter des expressions culturelles chrétiennes authentiquement africaines, ou indiennes, ou extrême-orientales par exemple. Il est attristant de penser que les chrétientés de ces pays-là, quelques 70 millions d'âmes en Afrique, 13 millions en Inde, quelques centaines de mille au Japon, aient pu se sentir comme étrangères à la terre où elles sont nées, comme des îlots d'Occident, comme ayant parti lié avec l'envahisseur occidental.

Une forte réaction contre cet état de fait se fait jour depuis plusieurs décennies, spécialement dans les chrétientés d'Afrique, au Proche-Orient, arabe, en Inde. Il faut s'en réjouir. Les chrétientés du Proche-Orient et de l'Inde existaient d'ailleurs bien avant l'ère coloniale ! - Je me permettrais cependant d'exprimer une crainte. Un chrétien n'a pas le droit, même pour défendre son authenticité culturelle, de céder à la tentation des univers clos. Ce ne sont pas de simples affirmations dogmatiques abstraites qui pourraient faire l'unité chrétienne de cultures différentes. Toute vérité religieuse est transmise aux hommes dans un langage donné, dans une ère de civilisation donnée. Bible et Evangile, les sources profondes de la chrétienté, sont d'abord sémites. Et si nous croyons à une Providence divine dans les choses de ce monde, ce n'est tout de même pas un pur hasard, plus ou moins heureux, si le christianisme s'est développé en premier lieu autour de la Méditerranée, dans les aires culturelles gréco-latines. De soi, la culture chrétienne n'est ni sémite, ni grecque, ni latine. Mais l'inspiration sémitique de ses origines a comme décanté et universalisé maints apports gréco-latins. Ce n'est pas contre ce double ou triple mode d'expression que de nouvelles cultures chrétiennes, d'Afrique ou d'Asie, auront chance de s'épanouir; mais bien en accueillant, le transmuant et le fécondant par la sève nouvelle qui leur appartient en propre.

Et certes un parallèle évocateur s'impose à moi si je songe au monde de l'Islam. Ici, les sources culturelles arabes (donc sémites elles aussi) sont indéniables. Et la culture musulmane, qu'elle soit arabe ou arabisée, indo-européenne ou turco-mongole, ne saurait renier ses sources arabes sans se renier elle-même. Redisons-le : il existe des cultures irano-musulmane, indo-musulmane, turco-musulmane, demain sans doute afro-musulmane. Mais de par le Coran, la prière liturgique, la réflexion des Anciens et les notions religieuses fondamentales qu'ils mirent en place, il y a en chacune d'elle comme une greffe arabe, grâce à laquelle d'ailleurs s'établit entre toutes une unité contrastée.

Il y a ainsi, en raison d'impacts historiques, des dominantes de fait. Une culture chrétienne ne pourra pas ne pas véhiculer des valeurs sémitiques et gréco-latines, et une culture musulmane des valeurs arabes. Mais il est bien évident qu'une culture chrétienne peut être d'expression authentiquement arabe, une culture musulmane d'expression authentiquement européenne, et l'une et l'autre d'expression authentiquement indienne ou

Animation religieuse des cultures

Si nous réunissons en une seule visée les deux panneaux de notre diptyque, nous dirions : une foi religieuse n'a pas à se lier à **une** culture, à **une** civilisation. Mais elle n'a pas non plus à mépriser l'éclosion des cultures. Elle doit y porter son regard, et les animer. Il s'agit de bien autre chose que de conditions géographiques, ethniques, linguistiques. Ces conditions sont le support des cultures; la vision du monde, et de l'homme, et de l'homme face à Dieu, en est la sève profonde. On peut légitimement parler d'une culture anglo-saxone, d'une culture allemande, ou française, ou slave, d'une culture arabe et même tunisienne, égyptienne ou irâquienne. On peut non moins légitimement parler d'une culture musulmane et d'une culture chrétienne. Il y a là deux plans d'horizon qui s'entrecroisent et se complètent.

Mais il faut bien voir ceci : la culture chrétienne sera faite de la pluralité des cultures chrétiennes, et la culture musulmane de la pluralité des cultures musulmanes. Il y a la culture chétienne orientale (Byzance, l'Est de l'Europe, les chrétientés arabes), et la culture chrétienne occidentale. Il y a des cultures arabo-irano-turco-indo-musulmanes. Chacune à ses caractères propres, et toutes cependant se rejoignent en une certaine unité, faite d'une attitude commune d'âme, de coeur et d'esprit, si diverse qu'en soit la mise en oeuvre concrète. - J'ajouterais, entre parenthèses, que l'unité est peut-être plus sensible entre les diverses cultures musulmanes qu'entre les diverses cultures chrétiennes. Cela vient peut-être des perspectives différentes selon lesquelles sont considérés et concrètement vécus, ici et là, les rapports entre spirituel et temporel. Mais c'est une autre question.

Quelques conséquences, - attitude requise

Je noterai quelques conséquences du point de vue chrétien. Premièrement, le fait qu'il y ait plusieurs cultures animées par la même foi religieuse ne peut qu'inciter au respect de toute culture, quelle qu'elle soit. Par exemple : ce furent de grands âges culturels que les III° et IV° siècles chrétiens, le temps des « Pères de l'Eglise »; ou le XIII° siècle, le temps des Docteurs et des cathédrales gothiques. En dépit des triompantes conquêtes techniques de l'Occident moderne, tout chrétien soucieux du rayonnement de sa foi devra bien reconnaître que se trouvaient en ces grands âges du passé des virtualités que les temps moderne laissèrent en friche. Il comprendra dès lors que la qualité spirituelle d'une culture n'est pas toujours liée au triomphe temporel. Loin de juger quasi inexistantes des cultures encore en recherche d'elles-mêmes, - je songe à l'Afrique sub-saharienne, - et de vouloir leur imposer comme un bienfait ses propres normes, il devra se mettre à l'écoute de ce qu'elles peuvent véhiculer de neuf et d'irremplaçable. A plus forte raison doit-il s'efforcer de comprendre pour elles-mêmes et en elles-mêmes les grandes cultures non chrétiennes du passé ou du présent, et d'accueillir aussi, sur le plan même de **l'expression** de sa foi, ce qu'elles ont à lui dire.

urger cette dichotomie, certaines vérités ne se perdent. Et voici l'autre panneau du diptyque. Certes, les milieux sociologiques pèsent sur les religions, les hommes qui les professent, les institutions qui leur sont nécessaires. Ne serait-il pas plus juste cependant de voir en ces dernières non de pures inventions humaines, mais une volonté divine que le poids de nos faiblesses risque toujours d'alourdir d'éléments extrinsèques ?

Je ne dirais pas avec Tillich que foi et culture s'identifient en ce sens que toute culture, toute vie sociale est, je cite, « destinée à devenir symbolique de Dieu ». Il faudrait préciser et discuter ici - ce n'est pas notre sujet - ce que Tillich entend par la notion et le sens même de l'être. Mais sans doute n'a-t-il pas tort d'affirmer qu'une culture qui récuse toute référence à Dieu perd son autonomie (6), et qu'une culture authentiquement humaine est, au fond, en recherche de la réalité ultime.

En somme, opposer foi et religion, c'est oublier que si la foi transcende les cultures, - elle les anime. Elle n'est pas adhésion intemporelle et désincarnée. Elle prend le tout de l'homme, son intelligence, et son coeur, et sa sensibilité, et son mode de réagir à l'égard du monde. Si cela est vrai, comment ne pas reconnaître que des valeurs culturelles sont dès lors en jeu ? La foi et la religion instituée qui l'incarne, ne seront-elles pas comme le principe moteur de la culture et de la civilisation des hommes qui les professent ? L'animation pourra être plus ou moins directe, le lien plus ou moins étroit. Il apparaît absolument contraignant dans la plupart des vieilles religions africaines ou en hindouisme par exemple, très profond en Islam de par la mise en oeuvre universelle des **mu'âmalât** coraniques, plus lâche en chrétienté. Une culture pourrait-elle se passer de cette animation ? Ne lui doit-elle pas le plus souvent le meilleur d'elle-même et l'aiguillon qui l'obligera à mettre en oeuvre ses virtualités ? Je songe à ce que l'inchoative culture arabe de la **jâhiliyya** put devoir à l'Islam sur le plan culturel même. Et n'est-ce pas une sève nouvelle que la culture gréco-latine reçut du christianisme ?

Cela est si vrai que, quand une culture se refuse à recevoir d'une foi religieuse cette animation, il est rare qu'elle ne l'attende pas d'une idéologie. Or qu'est-ce qu'une idéologie, sinon un substitut de religion, - et malheur à la religion qui se sclérose en idéologie... Ce n'est pas entre foi et religion, mais entre foi et idéologie que la dichotomie bonhoefférienne me semble avoir toute sa portée. Et quand une culture n'a même plus de référence à une idéologie commune, c'est pour se trouver face à un vide qui la ronge, qui la porte à se remettre elle-même en question. N'est-ce point là le drame actuel de la soi-disant « société de consommation » occidentale ?

---

(6) La culture alors, dit le Pasteur Roger Mehl résumant Tillich, « devient hétéronome pour n'avoir pas voulu être théonome (qui reçoit sa loi de Dieu) », **Le Protestantisme**, ouvrage collectif, Paris, Buchet/Chastel, 1974, p. 123.

Le problème n'est pas là. Mais bien dans la non soumission des découvertes de **l'homo faber** à des valeurs plus hautes et plus universelles qui seules leur donneraient un sens. Je songe aux très belles pages qui concluent le **Djavid Namè** de Mohammad Iqbâl. Faut-il ajouter que l'égoïsme collectif des peuples nantis, et qui sera leur perte s'ils n'en viennent à s'auto-dépasser, est un reniement de toute valeur évangélique ? Et que c'est bien là, hélas, un fait de culture, de la culture « moderne »...

Si vous me permettez d'esquisser des parallèles, je dirais que ce blocage indu Occident - chrétienté, et qui reste l'un des fardeaux de notre époque, n'a guère d'équivalent en d'autre climats religieux. Le bouddhisme cessa vite d'être « étranger » en Chine. Et si l'islamisation de tant de pays non arabes connut la querelle des « peuples » **(shu'ûbiyya)**, l'universalisme de l'Islam ne fut point remis en question par les « peuples » eux-mêmes. Bien au contraire, c'est au nom de la fraternité de tous les croyants (5) qu'ils dressaient leurs revendications. Mais précisément, ce n'est point la chrétineté comme telle qui est responsable du blocage indu. Ou, si l'on préfère, elle ne l'est que dans la mesure où, sous l'impact des triomphes terrestres de l'Occident, elle en vint à oublier que des exigences de foi s'inscrivent aussi dans le temporel.

La transcendance de la foi et les cultures

Ici, un diptyque. Tout d'abord, - ce que notre missionnaire naïf de tout-à-l'heure oubliait trop aisément : la surnaturalité de la foi en Dieu transcende la et les cultures. La foi est le lien de la créature au Créateur, elle n'est, de soi, ni d'Asie, ni d'Afrique, ni d'Europe. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il lui appartient de ne pas s'enrober dans la gangue secrétée par **une** culture, quand bien même il s'agirait des modes de pensée et d'expression à travers lesquels lui parvient le message de Dieu sur terre. La surnaturalité de la foi se doit de respecter toute culture en ce qu'elle a de vrai et de bon, mais de se présenter à elle en sa transcendance même.

C'est là, je pense, ce qu'entend signifier la dichotomie voulue par tout un courant contemporain de pensée chrétienne, et qui s'origine, sauf erreur, en Bonhoeffer, entre foi et religion : la première seule relevant de cette surnaturalité que je viens d'évoquer, la deuxième relevant déjà du poids des institutions humaines et des milieux sociologiques. D'où le « christianisme areligieux », sans assise métaphysique, demandé par Bonhoeffer, dans la pure actualisation de la kénose du Christ, faisant de son abaissement le véritable signe de sa transcendance.

C'était là, en un premier temps, une réaction saine contre la collusion de la chrétienté et de trop de pouvoirs temporels. Nous savons l'émouvant témoignage qu'en donna Bonhoeffer dans son opposition au nazisme, qui le conduisit à la mort, - au martyre. Mais je craindrais qu'à

(5) « Car les croyants sont frères », **Coran, 49, 10.**

que nous avons aujourd'hui de la pluralité des cultures me sera, dans ma vie de foi, une aide, non une gêne. Car je pense qu'elle ravive en moi certaines exigences ou conséquences de ma foi : que je n'ai pas la vérité comme une chose à moi, mais que c'est la vérité qui m'a; que je dois donc me réjouir partout où je trouve du vrai, du bien et du beau, quel qu'en soit le contexte social ou idéologique; que loin de vouloir réduire l'autre aux valeurs culturelles de ma propre tradition, je dois m'efforcer de le comprendre tel qu'il est et se veut être, en toute justice et sympathie intellectuelle. C'est ma réflexion de chrétien sur les cultures qui me porte à formuler ce requisit. Il faut avouer que si j'en viens par là à vivre une telle attitude existentielle à l'égard de tout homme et en toute circonstance, la pluralité des cultures m'aura été d'une grande aide dans ma vie de foi elle-même.

II. — Culture et religion
Un blocage indu : Occident - chrétienté

J'en arrive à mon deuxième thème. Religion et culture. C'est, vous le savez sans doute, le titre d'un livre de Jacques Maritain auquel je vous renvoie volontiers (4). C'est dire que la question s'est posée naguère, et se pose encore avec acuité aujourd'hui.

Ce fut l'un des drames majeurs des entreprises missionnaires chrétiennes du siècle dernier que d'avoir comme naïvement lié l'expression de leur foi à une certaine culture, celle dont les missionnaires étaient issus. Je dis « naïvement », car c'est bien là l'une des faiblesses les plus fréquentes en l'homme que de lier ce qu'il croit vrai et dont il s'efforce de vivre à la manière même dont il le vit, dans l'aura de tous les sous-univers mentaux de son enfance. Ici, je dirais en parodiant un adage célèbre, qu'un peu de culture conduit à l'orgueil de groupe, une culture plus éclairée et plus large à l'humilité. Et nous vîmes bien de ces missionnaires, dévoués, sincères, aimant en vérité les populations parmi lesquelles ils avaient à témoigner de leur foi, qui, sans se l'avouer, cherchaient spontanément à reconstituer au fond de quelque brousse africaine la paroisse de leur enfance...

Le résultat ? La foi chrétienne restait une importation de l'étranger. Aux yeux de l'attochtone, elle avait partie liée avec le colonisateur; chrétienté et Occident moderne s'identifiaient. Les Occidentaux, ce sont les chrétiens. Merci bien !, alors que depuis le XVI° ou le XVII° siècle, le drame de l'Occident est précisément une continuelle distension entre ses sources chrétiennes et la forme de civilisation que secrètent volonté de puissance et progrès techniques. Telle réalisation pourra continuer de se dire chrétienne; telle autre s'opposer violemment à toute foi en Dieu.

---

(4) Jacques Maritain, Religion et culture, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Foi Vivante »), 1968.

tres, il est vrai, il s'agissait presque toujours de cultures déjà formées. Combien de cultures inchoatives, mais aux virtualités indiscutables ont disparu... Ce qu'aurait pu avoir de spécifique la culture celte fut emportée par le raz de marée des légions romaines. Et que dire des cultures précolombiennes d'Amérique ! Les **Conquistadores** ne leur laissèrent guère la parole... Puisse Dieu épargner à notre temps de telles erreurs, qui se paient cher.

La pluralité des cultures est un bien

Aujourd'hui, l'immédiateté des moyens de communication et l'universalité des échanges internationaux ne permettent plus que s'ignorent mutuellement les cultures. Et la deuxième moitié du XX[e] siècle assiste au déclin sans cesse plus marqué du facile et trompeur orgueil d'un Occident - j'évoque les tout premiers débuts de « l'Orientalisme » - qui ne se penchait sur les « autres » que comme autant **d'objets** d'étude. Qu'il s'agisse de peuples nantis ou de peuples en recherche de leur authenticité et de leur indépendance économique, toute rencontre de cultures requiert un dialogue d'égal à égal, où chacun des interlocuteurs sait que l'autre a des richesses qu'il n'a pas lui-même. Et, pour ne donner que cet exemple, je dirais que l'ignorance où sont encore trop d'Occidentaux des gloires passées et des problèmes très actuels de la culture arabo-musulmane, est à mes yeux un scandale. En outre, un respect réel est exigé à l'égard de cultures disons plus inchoatives, - telles certaines cultures africaines. Elles s'enracinent en un tuf bien à elles, et qui n'est pas que folklore. C'est à elles et à elles seules à donner leur mesure, dont la jauge ne sera sans doute point celle de l'Occident.

Chaque culture, notons-le bien, a comme une vocation à l'universalisme. Non point certes à une affirmation de soi aux dépens de tout autre, mais à faire entendre ce qu'elle a à dire à l'humanité tout entière. En ce sens, la pluralité des cultures, qui est un fait, est un bien. Ce n'est pas seulement un fait dont il faut s'accommoder, puisqu'on ne peut le réduire. C'est un bien, car ce pluralisme seul, en se communiquant à tous, est à même d'épanouir et de faire aboutir selon toutes ses richesses l'unité de la nature humaine. La culture est de l'ordre de l'expression, disons en un sens très large, de l'ordre du transcendantal Beau. Et nous savons bien que « le beau rayonne de tous les feux de l'être » (3) indéfiniment multipliés. La vérité qui est **une** sera d'autant mieux servie que sera respecté, compris et aimé ce rayonnement des cultures en leur diversité même.

Je viens de parler, en somme, **en tant que** philosophe des cultures. Mais je crois avoir parlé aussi **en** chrétien. D'autres auront peut-être des vues différentes de la mienne. Mais pour moi, chrétien, la connaissance

---

(3) « La clarté inhérente à la beauté » est « la splendeur des secrets de l'être rayonnant dans l'intelligence », Jacques Maritain, **L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie**, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 150.

seule et unique culture réellement valable. Il ne faut pas s'étonner si d'autres cultures, devenues conscientes de leurs richesses déjà acquises, ou des virtualités qu'elles comportent, répliquent par une volonté de fermeture et d'opposition. Système d'univers clos. C'est la première des tentations que j'évoquais tout-à-l'heure. Glorifier, et imposer si je le puis, **ma** culture, - la seule que je connaisse vraiment bien puisqu'elle est mienne; ne juger et ne connaître les autres (juger surtout !) qu'en référence à elle. En définitive, une sorte de nominalisme, ou même de racisme spirituel, qui aboutit au terrible constat entériné voici quelques décennies dans un rapport de l'UNESCO : « l'impénétrabilité des cultures »...

Tentation de l'uniformité nivelleuse. - La seconde tentation serait de prendre trop aisément le contre-pied de ce nominalisme - volonté de puissance ou repli sur soi - en évacuant tout caractère spécifique, de se satisfaire à bon compte d'un plus petit commun dénominateur, d'une uniformité nivelleuse où ne seraient gardées de chaque culture que quelques vues superficielles, réinterprétées au gré de chacun. L'âge que nous vivons est particulièrement sollicité par cette tentation-là. Tout l'aspect fabricateur de la civilisation moderne et de ses progrès techniques - qu'il ne s'agit certes point de récuser ! - y porte. Une certaine dépersonnalisation qui guette l'homme technocrate, guette aussi les cultures. On en viendrait à une sorte de relativisme faussement unificateur, que l'on appellerait sagesse, non sans professer parfois, en paroles du moins, un mépris de toute civilisation, et de celle même, de celle surtout dont on continue allégrement de profiter. Un tel syncrétisme fut, au cours de l'histoire, le lot de bien des civilisations finissantes ou menacées. Je me demande si ce n'est pas de lui que relève en partie l'actuel et facile engouement occidental pour le yoga indien ou le zen japonais.

Ni l'une ni l'autre de ces tentations ne peut nous donner le vrai sens de **la** culture à laquelle nous aspirons tous, à la mesure du monde d'aujourd'hui, faite des richesses contrastées et complémentaires **des** cultures par lesquelles chaque peuple ou groupe de peuples s'exprime. La pluralité des cultures est un fait, et qui a toujours existé. Jadis elles s'ignoraient le plus souvent. Mille ou deux mille ans avant l'ère chrétienne, je ne pense pas que les culturels de l'Egypte pharaonique et de la vieille Chine aient eu connaissance l'une de l'autre. Mais déjà, dans le passé, on peut dire que toute rencontre culturelle fut un temps d'apogée : il n'est que d'évoquer la perfection de l'art gréco-bouddhique, la rencontre des pensées et des sensibilités arabes, iraniennes et grecques à l'ère abbâside, les échanges arabo-latins qui furent l'un des axes majeurs de l'épanouissement de la chrétienté médiévale. D'autres exemples pourraient être donnés. Parfois, ces échanges vitaux ne furent possibles qu'aux prix d'impérialismes conquérants (les armées d'Alexandre et l'art gréco-bouddhique). Mais, et qu'elles qu'aient été alors les entreprises de conquêtes, c'est bien une réelle soif de connaître, une recherche de la vérité - « cherchez la science, quand même ce serait en Chine », dit le célèbre **hadîth** - qui commanda les grands âges humanistes du IX[e]-X[e] siècle abbâside et du XIII[e] siècle latin. Dans ces rencon-

et climatiques, éthniques, linguistiques, coloreront et diversifieront les cultures. Mais si ces dernières en étaient le produit obligé, si les causalités matérielles suffisaient à les expliquer, elles ne pourraient que rester imperméables les unes aux autres. Tout dialogue des cultures témoigne à la fois de cette diversité (irréductible) des contextes, et d'une unité plus profonde de la nature humaine, et de sa liberté. Je dirais volontiers que les sociétés humaines aspirent d'une part à s'exprimer chacune selon des valeurs culturelles qui lui soient propres, et à contribuer d'autre part, et par là même, à **la** culture universelle à laquelle **la** société des hommes a droit. « La culture et les cultures » : tel avait été le thème d'un colloque de **Pax Romana** tenu à Beyrouth en avril 1956.

Culture et civilisation

Deux tentations dès lors nous guettent. A bien voir, elles se présentent comme la projection sociologique des rapports entre culture et civilisation. Vous vous rappelez peut-être que, naguère, tout un courant de pensée allemande v ulut avec Splenger opposer culture et civilisation. Selon une dichotomie de style tout platonicien, la pente de la civilisation, allant vers les seules structures techniques et matérielles de la Cité, menacerait sans cesse l'épanouissement spirituel de la culture. Je ne crois pas, quant à moi, que leurs rapports se situent sur ce plan antinomique. S'il les faut, je ne dis plus opposer, mais distinguer, il conviendrait de souligner au contraire qu'elles s'appellent et se complètent. L'une des plus tragiques aventures qui puisse échoir à une société humaine, c'est d'avoir une civilisation sans la culture qui lui corresponde; ou, ce qui est plus dommageable encore, de se créer de toute pièce une culture, et de l'asservir à des fins matérielles.

Non, il n'y a pas à établir ici de rupture entre matière et esprit. Disons, en une seule phrase : la culture est comme l'acquis et l'expression spirituelle et intellectuelle du stade correspondant de civilisation, qui représente, lui, l'effort de mise en valeur des richesses et matérielles, et intellectuelles, et spirituelles, d'un peuple donné à une époque donnée. Ou encore (je cite des remarques du P. Delos) : « la culture est le résultat d'une connaissance qui a mis l'homme en possession du monde et en possession de lui-même par rapport au monde », tandis que la civilisation est « l'esprit de l'homme **institué** dans le monde et l'histoire » (2).

Tentation des univers clos. - Eh bien, dans la mesure où une civilisation cède à l'orgueil et à la volonté de puissance - qu'elle soit matériellement triomphante ou aspire à le devenir - se fera jour un impérialisme culturel qui se nourit du mépris de l'autre. L'histoire nous en offre plusieurs exemples et le dernier en date, que nous connaissons bien, fut la prétention de l'Occident moderne (déchristianisé) à être porteur de la

(2) J.-T. Delos, **La Nation**, t.I, Montréal, éd. de l'Arbre, 1944, pp. 19-20.

au sens propre, la culture des champs, l'effort humain pour provoquer la nature à produire, au service de l'homme, ses fruits les meilleurs, et, au figuré, la culture de l'intelligence et du coeur humains. En bref, cela signifie qu'il est de la nature de l'homme d'être progressive, mais que ce progrès ne peut se poursuivre que par un travail où intelligence, volonté et sensibilité collaborent. Le laboureur, le cultivateur, travaille son champ ou ses arbres fruitiers; l'homme « cultivé » est celui qui, par son effort personnel, réassumé par tout l'effort collectif de ses frères, s'est cultivé lui-même, et laissé cultiver par la société ou communauté à laquelle il appartient. L'homme naît intelligent et libre; mais l'exercice de l'intelligence et de la liberté s'acquiert. Cette analogie entre la culture des fruits de la terre et celle des virtualités humaines ne doit pas être oubliée. Elle laisse entrevoir que c'est bien le tout de l'homme qui sera ici concerné, qu'il ne s'agit pas seulement d'une technique, d'une « fabrication » mais que des valeurs sociales, morales et spirituelles sont directement en jeu. C'est en ce sens qu'Olivier Lacombe a pu définir naguère la culture comme « la floraison de la cité temporelle » (1).

Une parenthèse, si vous le permettez. Je ne crois pas que la langue arabe nous sollicite directement à cette analogie de la terre et de l'homme. La culture de la terre, c'est la **zirâ'a**; la culture « floraison de la cité temporelle », c'est la **thaqâfa.** Deux termes différents, de deux racines bien distinctes. Mais **thaqâfa** connote l'intelligence, le savoir-faire, la formation; en un sens assez proche en somme de **tarbiya,** éducation. Or **tarbiya** veut dire également culture des plantes et surtout élevage. L'analogie se prendrait ici (à deux degrés) à la fois du cultivateur et plus encore du pasteur. Il y a donc, des langues européennes à l'arabe, une complémentarité qui est une richesse. Et dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse de « culture » ou de **thaqâfa,** c'est bien de l'effort délibéré de l'homme qu'il s'agit.

La culture, remarquons-le bien, n'est pas qu'oeuvre de raison. Par l'attitude existentielle qu'elle commande à l'égard des hommes et du monde, par l'art et les arts qui éminemment l'expriment, elle est aussi, elle est d'abord peut-être, la mise en oeuvre intelligenciée de la sensibilité et de l'imaginaire. Elle n'est pas pour autant le produit spontané, obligé, sauvage, des sociétés humaines. Elle en est l'expression voulue. Mais il n'y a pas antinomie, comme on l'a dit trop souvent, entre nature et culture. De l'une à l'autre il y a continuité, au sens précis où l'effort de l'homme réassume librement la nature. Il ne peut pas ne pas le faire. Car il est de sa nature propre, à lui, effort humain, de transcender en le respectant le cours des choses, d'intelligencier les lois naturelles. Quelques conséquences : partout où il y aura une société humaine, une culture apparaîtra sous forme plus ou moins inchoative. Les contextes géographiques

(1) Olivier Lacombe, **Existence de l'homme**, Paris, Desclée De Brouwer, 1951, p. 114.

REGARDS CHRETIENS SUR LA PLURALITE DES CULTURES DANS LE MONDE PRESENT

La pluralité des cultures dans le monde présent... A mon sens, trois questions différentes au moins s'entrecroisent et bien souvent s'imbriquent. En premier lieu : l'existence **des** cultures (au pluriel). Comment envisager ce fait, quel enseignement comporte-t-il, en lui-même, et pour moi chrétien ? En deuxième lieu : religion et culture, - leurs rapports. Y a-t-il une aire culturelle par religion professée ? Y a-t-il une ou des cultures chrétiennes, une ou des cultures musulmanes, une ou des cultures hindoues ou bouddhistes ? Et quelle attitude cette pluralité-là exige-t-elle du croyant ? Troisièmement, et en conséquence : peut-on parler de cultures religieuses temporelles ? Comment les situer dans le monde d'aujourd'hui,- eu égard avant tout à cette culture occidentale moderne que secrète le monde technicisé ? Enfin : la foi chrétienne (ou musulmane) a-t-elle ou n'a-t-elle pas un rôle à jouer dans la dialectique affrontement et interpénétration des cultures ?

Je vous proposerai quelques réflexions sur ces divers thèmes. Je ne chercherai pas tant à donner des réponses exhaustives qu'à déblayer des voies de recherche, à susciter des discussions et des dialogues.

I. — La culture et les cultures

Avant de parler des rapports entre religion et culture, vous me permettrez de grouper quelques remarques sur la culture comme telle. Disons, si vous le voulez, un regard chrétien - le mien - sur le fait de la culture et des cultures.

La culture, oeuvre de l'homme

Une première notation, d'ordre sémantique, mais qui a peut-être son importance. Dans les langues européennes, c'est le même mot qui évoque,

monde et l'autre monde (18). Pour nous chrétiens, cet ajustement se trouve dans le « double principe » du Christ : nous sommes dans le monde sans être du monde . (cf. Jean 17 : 14-15).

JOHN B. TAYLOR
Directeur-Adjoint du Programme
« dialogue avec les religions
et idéologies de notre temps »
du Conseil Oécuménique des Eglises

(18) W. Temple, Readings in St. John's Gospel, London, 1945, p. 323.

giques, et d'un appel à voir dans une perspective positive notre participation à l'histoire et la promesse des « choses nouvelles » à venir. Les groupes de libération ont raison de célébrer la liberté à l'égard du passé au moment où ces choses nouvelles apparaissent. Même si ce monde nouveau implique moins de richesse et peut-être moins de liberté pour ceux qui sont aujourd'hui privilégiés, ce sera tout de même un monde meilleur pour un plus grand nombre d'hommes, et un monde qualitativement plus proche du royaume promis.

Approches chrétiennes de la création

Dans la discussion de ce thème, la Conférence a eu la chance de bénéficier de la présence de nombreux théologiens orthodoxes qui ont exprimé leurs points de vue. Le débat sur les différentes approches théologiques de la création a fait apparaître une vice insistance sur l'approche trinitaire et sacramentelle. C'est ainsi que le rapport établit clairement qu'il n'existe pas, dans la pensée chrétienne, de raison autorisant la célébration optimiste ou la nostalgie de la nature jugée « bonne ». La foi nous protège d'une fausse sacralisation des éléments cosmiques et nous aide à voir la véritable signification sacramentelle de la création, et notre dépendance à son égard. La promesse de Dieu est offerte à ceux qui n'interprètent pas le rôle de l'homme comme un rôle de domination et de mépris envers la nature, mais acceptent de dépendre d'elle et d'être responsables de la manière dont elle est utilisée. Notre responsabilité doit s'exprimer en termes collectifs et non pas seulement individuels, puisque l'image de Dieu en nous implique un corps collectif et une expression collective de notre collaboration avec la création.

Il ressort des discussions que la Conférence conçoit la relation entre la science et la foi en termes de collaboration plutôt que d'opposition, puisque l'une et l'autre sont fondamentalement mises en question par la crise écologique et sociale actuelle. En conséquence, la Conférence souligne la nécessité de poursuivre les contacts entre hommes de science et théologiens et recommande au COE de centrer son attention sur la nécessité de « repenser la théologie » en essayant de réorienter la pensée théologique et l'action chrétienne qui lui est liée, dans le cadre d'un dialogue créateur faisant appel à l'expérience et aux connaissances de scientifiques, de philosophes de la science, de théologiens et de personnes activement engagées dans la lutte en faveur du changement social ».

Ainsi peut-être nos conceptions religieuses du monde manifesteront-elles la liberté de Jésus et de l'Esprit. Ainsi peut-être notre responsabilité deviendra-t-elle engagement dans le dessein de Dieu et coopération à ce dessein, notre faiblesse étant vaincue par sa grâce. Ainsi peut-être trouverons-nous ce que William Temple appelle le « vrai ajustement » entre ce

A l'issue de la Conférence oecuménique organisée à Bucarest en juillet 1974 sur le thème « L'avenir de l'homme dans un monde technologique », le professeur André Dumas s'est adressé en ces termes aux membres du Comité Central réunis à Berlin au mois d'août :

« La providence sans la liberté peut devenir le fatalisme et la démission. La liberté sans la providence peut devenir le désespoir après avoir été la présomption. C'est dans le rapport entre les deux que nous pourrons le mieux comprendre aujourd'hui que la doctrine biblique de la création n'est pas une explication mythique des origines, mais une protestation contre l'écrasement de l'homme par les éléments du monde ainsi qu'une exhortation à la convivialité avec tout ce que Dieu nous donne et nous confie. Il y a en effet dans la Bible à la fois une tradition prophétique qui appelle à la libération incessante des opprimés et des oubliés, mais aussi une tradition sapientiale qui apprend à reconnaître et à honorer notre environnement non humain, qui est donné à notre maîtrise scientifique et technologique, mais aussi proposé à notre réceptivité comme parabole et louange. Nous sommes à un moment important où la nature reprend sa légitimité à côté de l'histoire. Le thème de la Cinquième Assemblée est approprié pour tenir ensemble ces deux appels : **Jésus-Christ libère les hommes dans l'histoire, Jésus-Christ unit les hommes avec la nature et avec Dieu.**

La conférence de Bucarest a mis en évidence les limites naturelles de la croissance, les pressions technologiques et démographiques qui affectent l'environnement, le problème à long terme des ressources naturelles et énergétiques et la question de la qualité de la vie dans un monde technologique. Elle a défini ainsi, dans une perspective chrétienne sa conception théologique de l'homme et de la nature à l'ère technologique :

« Avec l'effondrement des anciennes conceptions idéologiques, économiques et technologiques du monde, il importe de redéfinir les hypothèses religieuses et éthiques dernières sur la base desquelles une reconstruction pourrait être possible. A ce propos, le rapport de la Conférence se concentre sur deux thèmes : l'espérance chrétienne et les perspectives de l'humanité d'une part, les attitudes de l'homme face à la nature dans la perspective d'une doctrine chrétienne de la création d'autre part ».

Espérance chrétienne

Etant donné que l'espérance transcendante est à la base de l'espérance historique immédiate, la crainte et le désespoir manifestés par de nombreux chrétiens à propos de l'avenir ne sont pas justifiés. Depuis toujours, notre espérance est dans le royaume du Christ et sa promesse de l'amour rédempteur de Dieu. Il ne s'agit pas là d'une fuite vers l'autre monde, mais d'une manière de comprendre le jugement de Dieu sur beaucoup de choses que nous n'avons pas su apprécier dans nos sociétés hautement technolo-

Si la liberté par l'Esprit de Dieu est vraiment notre héritage (Cf. 2 Cor. 3 : 17), ce doit être une liberté responsable en vertu de laquelle nous participons non pas à un plan statique ou utopiste, mais au dessein dynamique et éternel de Dieu pour le monde. En respectant ce cadre de référence universel et eschatologique, nous ressentirons un nouvel espoir et une nouvelle patience. Dans les domaines encore presque inexplorés de la compréhension entre les religions, de leur coopération et de leur témoignage à Dieu, nous trouverons un nouveau moyen de servir nos semblables et de glorifier Dieu. Nous trouverons le pardon de Dieu pour notre orgueil et notre ignorance, au lieu de ressasser le passé sans nous être repentis, dans le ressentiment ou dans le désespoir. Dans nos tensions inter-religieuses actuelles nous puiserons la force de nous réconcilier entre nous, avec le monde et avec Dieu. Dans notre foi en l'avenir, nous soumettrons nos projets au dessein de Dieu, sans prétendre connaître toute sa pensée, mais reconnaissants de ce qu'il nous en révèle.

J'ai peut être choisi un critère ardu pour éprouver la valeur des conceptions religieuses du monde dans le monde moderne. Je pense que l'homme religieux doit démontrer, dans un monde pluraliste en religions comme en idéologies, que sa vision du monde n'est ni fragmentale ni fataliste, mais qu'elle unit, qu'elle a un but, qu'elle libère et qu'elle assume ses responsabilités. La prérogative ou le « privilège » de l'homme est d'être le serviteur ou le fils de Dieu, et je rejette ici l'idée haïssable selon laquelle, pour les chrétiens, la qualité de serviteur et celle de fils sont nécessairement et complètement contradictoires. Nous sommes libres parce que libérés, riches parce que débiteurs, forts parce que rendus capables; fils et frères, nous devons toujours obéissance et amour à celui que nous connaissons comme Père. Face aux problèmes apparemment accablants et aux possibilités stupéfiantes de la technologie, nous croyons que les conceptions religieuses du monde peuvent permettre de fixer des priorités morales, sociales et individuelles, mettre radicalement en question et éliminer les faux absolus, les cadres temporels limités et l'égoïsme irresponsable des hommes.

Notre co-existance avec les adeptes de diverses religions et idéologies peut-elle devenir coopération, entre nous avec Dieu ? Notre confrontation peut-elle devenir communion alors que nous nous entretenons les uns avec les autres et que nous écoutons Dieu s'entretenir avec nous ? Notre témoignage inter-religieux peut-il suspendre le jugement (qui est la prérogative de Dieu) et nous orienter, nous et nos semblables, non pas vers nous-mêmes mais vers Dieu ? Cette volonté de vivre, de travailler et de parler ensemble (et, pour quelques-uns d'entre nous, d'attendre ensemble, dans la prière, que Dieu vienne) peut-elle servir d'exemple à une nouvelle compréhension des valeurs, de la responsabilité et de la vérité religieuse ? Dans les grands problèmes et face aux possibilités plus grandes encore de l'ère technologique, est-il possible aux chrétiens et aux musulmans de témoigner ensemble que « Dieu est plus grand » (Allah Akbar !) ?

Certains admettront peut-être que pour ceux qui pensent et sentent plus profondément, il peut arriver que, momentanément, un coin du voile se soulève sur le mystère de ce monde; mais nul ne désire une « révélation », soit au sens du monde ancien, soit, et encore moins peut-être, au sens chrétien ».

Si nous empruntons à Brunner cette mise en accusation des « sécularistes » et des « sécularisateurs », nous pouvons aussi trouver ailleurs dans ses écrits une mise en lumière de l'insuffisance de leur notion de responsabilité. Dans ses commentaires sur l'épitre aux Romains (17), il montre comment Dieu ne se préoccupe pas tant de la connaissance du bien que de son accomplissement :

« La malédiction du moralisme n'est pas que l'action soit sérieusement entreprise, c'est la déception de l'homme qui n'est pas délivré confondre sa connaissance du bien avec le bien qu'il fait, c'est le mensonge, le phariaïsme de la doctrine correcte, l'hypocrisie qui prend l'idée pour la réalité... Le jour du jugement révèle ce qui est bon et ce qui est mauvais; ainsi, la responsabilité équivaut en fin de compte à rendre raison de soi-même devant Dieu ».

Ce n'est qu'en introduisant cette dimension future et eschatologique, dimension à propos de laquelle on a si vigoureusement raillé Mahomet à La Mecque, que l'homme parvient à une vraie responsabilité dans ce monde et dans l'autre, un vrai réalisme et un vrai idéalisme. Aujourd'hui, les hommes de foi doivent rendre ce double témoignage, non sous forme d'alliance défensive contre le matérialisme et l'impiété, en dénonçant les « sécularistes » et les « sécularisateurs », mais plutôt en montrant une voie meilleure et plus complète. Les hommes de foi seront connus et jugés à leurs fruits, par Dieu et par les hommes. Un chrétien roumain m'a dit que les responsables communistes manifestent un respect nouveau aux chrétiens dont la perspective spirituelle fait apparaître une sensibilité et une efficacité uniques dans la satisfaction des besoins sociaux. Les valeurs religieuses deviennent de plus en plus nécessaires dans beaucoup de régions du monde pour mettre en question au niveau le plus profond l'acceptation des inégalités matérielles, susciter la compassion face aux multiples souffrances, apporter la réconciliation et la liquidation non violente des tensions raciales qui subsistent. Il est urgent que la religion réconcilie au lieu de diviser, en particulier si l'on considère l'usage abusif de la religion dans des situations de tension et la manière dont on la déforme dans une perspective pharisaïque entravée par les préjugés (en ce qui concerne les chrétiens et les musulmans, je pense avec tristesse aux dangers apparus en Ethiopie, au Soudan, au Nigéria, au Moyen-Orient, je pense à toute l'histoire tragique de nos inimitiés).

---

(17) Emil Brunner, The Letter to the Romans : A Commentary, London, 1959, p. 20.

pas quelque retour archaïsant au respect religieux pré-scientifique en fonction duquel les hommes vivaient dans un sentiment de terreur sacrée à l'égard du monde; il s'agit au contraire de confesser que les libertés que nous appelons « séculières » ne sont rien d'autre que des dimensions nouvelles, des prérogatives séculaires et sacrées de l'homme ».

Cragg, qui s'exprime dans le cadre du judaïsme, du christianisme et de l'islam, affirme avec force que l'homme religieux a un sens de la poésie, du mystère et de la sainteté que l'ère technologique peut en fait affirmer : ainsi, chez les astronautes, l'orgueil n'a pas toujours aveuglé le sens de l'émerveillement qui était le propre des bergers. Cragg critique sévèrement l'idée actuelle d' « humanité sans religion » qu'il juge douteuse et détestable (15). Il ajoute ceci :

« Cette idée contribue à élargir le rejet nécessaire des attitudes superstitieuses à un rejet global du mystère de la nature... Notre plus grande bataille, tant dans les cultures occidentales hautement développées que dans les cultures anciennes quelque peu désorientées, n'est pas d'éliminer la superstition... mais plutôt de construire la sainteté sans nous écarter du monde ni exclure l'homme ».

Pour un physicien comme Charles Coulson ou un paléontologue comme Teilhard de Chardin, les découvertes scientifiques ont ouvert de nouvelles perspectives tant au savoir qu'au mystère.

C'est essentiellement le mystère infini de la réalité et de la vérité qui est exploré par le langage, le rituel et la doctrine (et aussi de plus en plus, on veut l'espérer, par l'appréciation du mythe et du symbolisme inter-religieux) et qui est éclairé par l'expérience humaine de la révélation divine (par la transmission de l'Ecriture ou par la manifestation de l'humanité parfaite). C'est l'erreur de certains hommes religieux que d'avoir tourné le dos à cette dimension du mystère par leur assurance dogmatique; ils ont eu raison de rejeter l'idée d'un Dieu distant qui laisse l'humanité mystifiée et désorientée, mais ils ont perdu l'humilité qui met en évidence le fait que tout ce que nous connaissons de Dieu vient de lui, et que lui-même est mystère. Emil Brunner décrit ainsi ce dilemme dans « Révélation et raison ». (16) :

« Pour la première fois dans l'histoire du monde, il y a un athéisme de masse et une culture complètement séculière; à cela s'ajoute l'apparition d'une sorte de religion de « ce monde seulement », dans laquelle la notion de révélation n'a pas de place. Les gens en viennent à croire que l'univers directement accessible à leurs sens est la seule réalité; s'il y a un élément divin mystérieux, il ne peut qu'être en rapport avec ce monde.

(15) Kenneth Cragg, **The Privilege of Man**, London, 1968, p. 49.

(16) Emil Brunner, **Relation and Reason**, London, 1947, p. 5.

et des dangers réels. Tant les « sécularistes » que les « sécularisateurs » ont tendance à radicaliser leurs idéologies et leurs traditions religieuses; peut-être les « sécularistes » négligent-ils la relativité essentielle du séculier par rapport au sacré, tandis que les « sécularisateurs » font la synthèse de ce qu'il vaudrait mieux laisser en polarité et en tension constructive.

III. — La foi à l'intérieur et au-delà du séculier : l'homme libre et responsable veut libérer l'ère technologique par la foi

Enfin, j'en arrive à ce qu'un Palestinien d'aujourd'hui, Muhammad Darwazah, appelle **din al-dunya** (responsabilité dans ce monde), qu'il convient d'associer au concept de **din al-akhirah** (responsabilité relative à l'autre monde). Je crois que tant le christianisme que l'islam devraient être des religions de ce monde-ci et du monde prochain.

On devrait avoir un sentiment de liberté spirituelle dans le **saeculum**, c'est-à-dire à l'ère technologique, mais aussi au-delà de ses limitations de ses relativités. Le passé, le présent et l'avenir doivent être acceptés et réconciliés dans la dimension qualitative de l'éternité; le sacré et le séculier doivent être envisagés comme liés l'un à l'autre. La liberté spirituelle ne doit pas être plus longtemps réduite à l'idée de libération de l'asservissement passé, ni même à celle de liberté en vue d'une nouvelle indépendance et d'un nouveau devoir; outre ces aspects, il y a l'assurance présente d'avoir été libérés par la puissance de Dieu et d'être capables de participer aux desseins qu'il a formés pour l'homme. Cette liberté procure une grande confiance même si l'on reconnaît qu'elle vient de Dieu et qu'elle dépend de lui. La responsabilité se fait alors engagement, conscience du devoir de rendre raison à Dieu, collaboration, vie en dialogue avec lui et avec nos semblables.

En premier lieu, l'homme religieux n'a plus besoin de faire l'apologie des valeurs qu'il attribue au sacré, ni de céder sans discernement aux prétentions de la « sécularisation ». Kenneth Cragg, dans « Le privilège de l'homme » dit combien le terme de « sécularisation » est trompeur si l'on considère les connaissances technologiques que nous possédons aujourd'hui » (14).

« Elles ont certainement mis fin à la divinisation de la nature, mais ce faisant elles n'ont nullement affaibli le sacré. Elles ont simplement mis un terme à l'ignorance et à la superstition qui donnaient au sacré une forme faussement multiple et chaotique... La science a changé les thèmes de l'idolâtrie sans en éliminer les dangers. La technologie bannit, il est vrai, les divinités de la superstition rituelle, mais elle donne prétexte à des prétentions tentantes qui lui sont propres... La science qui élimine les idoles de la simple crainte enfante les idoles de l'orgueil dans les autocraties créées par la même science... La réponse n'est certes

(14) Kenneth Cragg, **The Privilege of Man**, London, 1968, p. 49.

Il y a donc un danger opposé, parmi certains « sécularisateurs », celui d'une co-existance paresseuse avec d'autres religions et idéologies. On néglige l'étude rigoureuse et nécessaire de la théologie des autres, de ses formes symboliques et de ses structures sociales. On ne sait pas découvrir la vraie base commune, ni affronter les divergences graves; on craint le désaccord, mais on ne désire pas établir une véritable collaboration sous l'autorité de Dieu. On esquive les différences religieuses et on néglige le fond spirituel commun. Je ne connais pas d'exposé plus éloquent et plus poignant de la situation que celui de l'ancien ambassadeur libanais à l'ONU, le chrétien Charles Habib Malik qui disait ceci : (13).

« Survivre à tout prix devient le principe directeur; il n'y a rien de pire, rien de plus menaçant que la mort, et par conséquent tout est justifié devant la menace d'extinction. Il n'y a pas de vérité ou de cause pour laquelle on mourrait joyeusement aucun mal qu'on préfèrerait ne pas vivre plutôt que d'y participer ou de l'accepter. Dans une existence internationaliste ou interculturaliste, vous trouverez la douceur, le moelleux, le perpétuel abandon, la co-existence pacitifique. Vous trouverez la peur de la force, mais non la crainte du Seigneur, la crainte de ne pas être, mais non la crainte d'être. Vous trouverez la tolérance, non dans le sens du respect authentique de l'autre pour le bien qu'il a, sans le rabaisser selon ce qu'il n'a ou n'est pas, ni dans le sens de l'amour pour lui et de la vision de ce qu'il peut devenir, ni par conséquent dans le sens d'un jugement selon ses possibilités, ni parce que vous êtres en contact avec un bien réel, absolument indépendant de vous et de lui, à la lumière et par le pouvoir duquel vous jugez et voyez votre prochain et vous-même, mais dans le dos, à l'appeler à vivre et à laisser vivre, à ne pas vouloir le mettre en question et à remercier Dieu en riant sous cape de ce qu'il vous soit permis de co-exister avec lui ».

Nous avons vu que le « sécularisté » peut connaître une indépendance frustrée et isolée, un sens incomplet de la responsabilité pour l'avenir et une intolérance aliénante et polémique envers toutes les autres conceptions du monde idéologiques ou religieuses. Nous voyons maintenant que les représentants de la religion « sécularisée » peuvent connaître une émancipation qui s'oriente d'une part vers l'auto-satisfaction et de l'autre vers un poignant isolement. La chose peut être supportable dans quelques régions de l'Occident technologique, mais sans intérêt pour la plus grande partie du monde. La responsabilité que certains « sécularisateurs » semblent assumer est celle de construire par leurs propres forces une société déracinée de son passé et incertaine quant à son avenir. L'impatience que certains d'entre eux témoignent à l'égard d'autres conceptions religieuses du monde et leur hostilité aux rencontres inter-religieuses, sont dans une perspective plus ou moins restrictive et destructrice, présentent des lacunes

(13) **Charles H. Malik, The Near East, The Prospectus of Christianity Throughout the World, ed. S. Bates and w. Pauk, 1964, pp. 91-92.**

l'homme occidental, superficiellement compliqué et technologiquement isolé de l'aspect brut de la vie telle qu'elle est vécue par la grande majorité de l'humanité. Il est encourageant de voir que Harvey Cox, répondant à ceux qui le critiquent dans « Le débat sur la cité séculière » (9), reconnaît que « bien que les mythes et la métaphysique soient issus des stades tribal et urbain du développement de la société... ils ont aussi une certaine valeur pour l'homme sécularisé ». On est soulagé de penser qu'une grande quantité de femmes et d'hommes moyens qui ne sont spécialistes ni en théologie ni en philosophie (les uns superstitieux, les autres pieux, les uns traditionalistes, les autres orientés vers l'eschatologie) ne seront pas plus longtemps exclus de la cité de Dieu !

Mais une forme plus insidieuse d'exclusivisme apparaît parmi les « sécularisateurs », un exclusivisme chrétien occidental. Même Harvey Cox en voit le danger (10) puisqu'il demande à Arend van Leeuwen « s'il a réellement la preuve que la sécularisation n'a que des sources occidentales et si l'on ne pourrait pas trouver des courants analogues dans certaines périodes du bouddhisme japonnais par exemple ». Je voudrais souligner que beaucoup de caractéristiques de la sécularisation que van Leeuwen présente comme typiquement chrétiennes peuvent aussi être revendiquées comme des éléments de l'héritage de la vie sociale et politique actuelle des musulmans; en fait, il se peut même que certaines d'entre elles aient été reprises par les chrétiens aux musulmans du moyen âge. Kenneth Cragg, parlant du « Christianisme dans une perspective mondiale » (11) se montre mordant dans son attaque contre le « provincialisme et la partialité d'esprit » que révèlent le rejet par van Leeuwen des religions non chrétiennes et sa manière de refuser aux chrétiens les possibilités de rencontres inter-religieuses.

Ailleurs (« Réflexions islamiques sur la théologie contemporaine »). Cragg reproche à Cox et à van Leeuwen la même étroitesse d'esprit (12) :

> « Nous avons ici, semble-t-il, dangereusement tendance à verser dans une sorte d'égoïsme collectif occidental relatif à l'affirmation de l'existence humaine. Il doit sûrement y avoir une distinction toujours vivante dans nos esprits entre l'ubiquité de la technologie d'une part et les prétentions universelles du pragmatisme, de la technocratie ou de toute autre préférence occidentale de l'autre. Cette distinction va certainement de pair avec des considérations profondes de psychologie et d'humanité auxquelles nous ne pouvons être indifférents qu'à nos dépens ».

(9) Harvey Cox. The Secular City Debate, New York, 1966, p. 181.

(10) Op. cit. p. 191.

(11) Kenneth Cragg, Christianity in World Perspective, London, 1968, p. 190.

(12) Kenneth Cragg, Islamic Reflections on Contemporary Theology, The Duke Divinity School Review, 1966, p. 112.

attachement au monde devient une entrave. Perdant son esprit critique, il se laisse tellement impressionner par ce qui est moderne qu'il en néglige les dimensions du passé et de l'avenir. Au lieu d'extraire de leur contexte des expressions telles que « le christianisme sans religion » ou « l'homme devenu adulte », il peut avoir besoin de retrouver, à la manière de Bonhoeffer, le sens de la pleine suffisance de Dieu dans le passé, de son activité dans le présent et du don parfait de l' « éternelle liberté » qu'il fait au-delà de la mort (5). Il peut aussi être touché par la critique de Jacques Rossel contre certains « sécularisateurs » (6) : « Ce sont des visionnaires pour qui le monde sécularisé d'aujourd'hui est déjà le royaume **incognito,** et ils confondent leur espérance avec la réalité. A cet égard, ils font fausse route et entraînent d'autres avec eux ».

Parfois (et de plus en plus, dans le monde occidental) on peut être appelé à un renoncement délibéré et coûteux pour essayer de rendre témoignage devant le « sécularisté ». Cela peut comporter « le retrait de secteurs de la pensée et de la vie du contrôle religieux, et finalement aussi métaphysique, et la tentative de comprendre et de vivre dans ces secteurs dans les seuls termes qu'ils offrent ». Cette définition du « séculier » est apparue dans une conférence sur « la signification du séculier » organisée en septembre 1959 (7).

Il est certes urgent et tout à fait justifié de s'éloigner ainsi des valeurs religieuses et métaphysiques dans la mesure où l'on est incapable de saisir la réalité qui est derrière le mythe et le symbole ou dans la mesure où l'on est devant des hommes dont le « sécularisme » a fermé l'esprit à toutes les catégories religieuses. Les gens qui pensent religieusement devraient être plus sensibles à cette nécessité que ce n'est le cas habituellement. Mais si d'autres « sécularisateurs » radicalisent leur position et deviennent intolérants à l'égard de ceux pour qui le mythe, le symbole, le rite et le sacrement, l'Eglise et le ministère ont encore une signification, ils perdent le droit au respect.

Dans un essai intitulé « la mort de Dieu ? » (8), Wilfred Cantaell Smith accuse l'école américaine des « sécularisateurs » religieux d'être « anti-historique » et de constituer une « chapelle ». Si ses membres étaient capables d'admettre l'aspect quelque peu ésotérique de leurs doctrines ». leur tolérance envers les autres favoriserait la tolérance des autres à leur égard. Même les protagonistes les plus bibliques et les plus humbles spirituellement de la « cité séculière » semblent parfois créer un ghetto pour

---

(5) D. Bonhoeffer, **Résistance et soumission,** Genève, 1967, p. 171 et suiv.

(6) J. Rossel, **Mission in a Dynamic Society,** London, 1968, pp. 48-49.

(7) S. Mackie, European Christians and the Secular Debate, **Student World,** Geneva, 1963, p. 5.

(8) Wilfred Cantwell Smith, **Questions of Religious Truth,** London, 1967, p. 33.

symbole agressif de la « mort de Dieu » de l'autre; nous préférons nous préoccuper ici de protagonistes plus modérés et plus modestes.

L'acceptation spirituelle du privilège de l'homme (cf. la notion de **Khilafah**) sous l'autorité de Dieu n'est pas comprise par les « sécularisateurs » religieux dans le sens « sécularisté » de domination, mais dans celui de maturité. Il devrait y avoir un profond sentiment de gratitude chez ceux qui se savent « adultes »; et pourtant, que la gratitude devient facilement suffisance ! Les hommes peuvent se sentir libérés, par la technologie et la « nouvelle théologie », des anciennes contraintes; mais **en vue de quoi** sont-ils libérés ?

Les prophètes de la religion « sécularisée », qui s'expriment souvent à un moment opportun, conseillent à l'Eglise un engagement plus dynamique dans le monde. Certains critiques « sécularistes », auxquels on pourrait ajouter les critiques musulmans qui rejettent avec raison tout accaparement du sacré aux dépens du séculier, ont reproché à juste titre aux chrétiens leurs longues périodes de léthargie dans la mise en oeuvre de la justice sociale. Les « sécularisateurs » insistent sur le fait que la nouvelle émancipation qu'apporte la technologie entraîne une nouvelle responsabilité. Ce n'est plus tellement l'éthique d'aspirations des « sécularistes », mais un sens direct et sérieux du devoir. A la place d'une téléologie utopiste, nous trouvons une déontologie de l'instant présent. Les « ismes » idéologiques font place à de nouveaux produits tels que le socialisme chrétien, le sécularisme chrétien, l'humanisme chrétien etc. où l'on est peut-être plus préoccupé du fait de réaliser que de l'objet réalisé, de la technique que de la vérité.

Une grande part de cette acceptation sérieuse de la responsabilité humaine dans ce monde est admirable. Elle ne laisse aucune place à la mentalité de consommateur irresponsable que le matérialisme encourage parfois; elle favorise une attitude de consommateur reconnaissant, mais elle exige en retour l'obligation de s'offrir soit-même comme travailleur.

Cependant, ce devoir de travail risque trop souvent de se muer en une tâche écrasante. Il est vrai que le « sécularisateur » ne se trouve pas dans l'isolement indépendant du « sécularisté »; il peut avoir le sentiment de travailler pour Dieu et avec lui face aux difficultés actuelles du monde. Mais a-t-il pleinement le sentiment de travailler non seulement **pour** le royaume de Dieu, mais dans ce royaume ? Est-il, pour reprendre les catégories de Berkhof (4), non seulement un « consommateur » ou un « travailleur » mais aussi un « participant » ? Nous reviendrons sur cette notion de collaboration avec Dieu dans notre dernier chapitre. Pour l'heure, nous nous demanderons si le « sécularisateur » ne risque pas d'être conscient de son devoir et de celui de l'Eglise dans le monde au point que son

---

(4) Hendrikus Berkhof, Key Words of the Gospel, London, 1964, p. 106.

faire des susceptibilités et des croyances de l'homme ordinaire, plus vulnérable quand il est tourné en ridicule. Si ce qu'on peut obtenir par la technologie est par définition préférable à ce qui, bien que suffisant antérieusement, doit obligatoirement se démoder aujourd'hui, nous sommes menacés par un matérialisme obsédant grâce auquel les nations riches pourront toujours justifier l'indulgence qu'elles ont pour elles-mêmes, tandis que les nations pauvres seront de plus en plus dédaignées pour leurs valeurs spirituelles.

On ne peut toujours faire valoir la critique selon laquelle il y a un aspect fondamentalement élitiste dans le mépris des idéologies « sécularistes » pour la piété populaire. Il y a des périodes d'enthousiasme populaire ou laïc pour les admirables réussites des idéologies « séculières » qui évincent la tyrannie de la superstition, du fatalisme ou des hiérarchies religieuses corrompues. Il peut aussi y avoir une popularité durable tant que l'euphorie d'une libération du passé permet d'espérer la prospérité dans l'avenir. Mais en limitant cette prospérité future en termes relatifs ou absolus de technologie et de matérialisme, on risque de provoquer en fin de compte frustration et déception par une attitude étrangère aux aspirations religieuses permanentes de beaucoup d'hommes.

II. — La religion « sécularisée » : à l'ère technologique, l'homme proclame l'émancipation de la religion

Nous abordons là un domaine peut-être analogue au modernisme qui a exercé une si grande influence sur le monde musulman. La critique du **taqlid** et la réouverture des portes de **l'ijtihad** ont fréquemment constitué une force libératrice dans l'islam moderne. Mais la pensée ordonnée **d'Abduh** a souvent été faussée par ceux qui en ont fait une manifestation d'impatience arrogante à l'égard du passé, au vu de laquelle les théologiens musulmans (ulama) ne peuvent être que des fanatiques ou des obscurantistes. On a constaté dans certains milieux une semblable impatience à l'égard de la tradition, celle-ci étant considéré comme morte alors qu'elle devrait être cumulative, évolutive, enrichissante.

Nous avons déjà dit que les « sécularistes » ne sont pas les seuls à s'affirmer libérés de l'obscurantisme et du refus du monde caractéristiques de certaines aberrations et corruptions de la religion traditionnelle. Les « sécularistes », dans leur recherche de la libération et de l'indépendance, se sont souvent engagés dans une attaque délibérée et intolérante des valeurs religieuses. D'autres, que nous appellerons « sécularisateurs », adoptent une attitude plus défensive ou apologétique. Sur un front, ils militent pour les fruits de la sécularisation et de la technologie et s'opposent à tout reste de piétisme, à toute fuite du monde dans l'Eglise. Sur l'autre front, contre les idéologies « sécularistes », ils militent pour une conception religieuse du monde. Ils peuvent aller jusqu'au panthéisme d'un côté, jusqu'au

sur le socialisme, l'humanisme ou le « sécularisme », et sont prêts à les voir comme essentiellement dérivés et dépendants de la souveraineté accordée par Dieu aux hommes. Nous tenterons de montrer, dans les chapitres qui suivent, que ce ne doit pas être seulement une reprise de ce qui est à la mode dans le monde séculier par des croyants en mal d'apologétique ! Nous insisterons sur la relativité intrinsèque du séculier par rapport au sacré et à l'éternel. Sécularité et modernité pourraient bien dépendre conceptuellement de l'éternité.

Le sens des responsabilités indubitable, et souvent admirable, que possèdent de nombreux « sécularistes » manque de la source de référence qui rendait possible une véritable sensibilité, une authentique responsabilité. Il semble que ce soit essentiellement une éthique d'aspirations.

Au pire, ce pourrait être une âpreté au grain matérialiste, au mieux, un utopisme plein d'abnégation. Cependant, il y a trop souvent du mépris pour le passé, de l'impatience pour le présent. Il y a trop d'intolérance et même de persécution envers ceux qui contestent ou qui vont au-delà des vues « sécularistes » (sur ce point, les hommes religieux auraient tort de faire étalage de vertu). Il y a certes le désir de faire honneur à l'humanité, mais aussi un grand aveuglement à l'égard de cet instinct, de cette expérience caractéristique de l'homme que constitue son sens de Dieu. Cette notion « sécularisté » de la vraie appartenance au monde comme but pour l'avenir est souvent soutenue avec les meilleures intentions d'enrichir et d'ennoblir toute l'humanité, en particulier ceux qui sont généralement plus opprimés : paysan, femmes, personnes âgées par exemple. Cependant, ce sont précisément ces groupes dont les valeurs spirituelles sont ignorées ou ridiculisées. On peut critiquer le communisme tyrannique de l'Europe Orientale ou l'occidentalisation arrogante des cultures traditionnelles d'Afrique ou d'Asie. On peut adresser les mêmes critiques au socialisme arabe ou au modernisme capitaliste du Pakistan, où Mawlana Mawdudi (3) souligne la tension qui existe entre les masses musulmanes et les dirigeants occidentalisés, accusés de n'être musulmans que de nom. La survivance et même la recrudescence de la pratique religieuse en Russie ou en Turquie « sécularistes » parlent d'elles-mêmes. Beaucoup d'autres analogies pourraient être avancées pour montrer que les valeurs spirituelles de l'homme sont, à courte comme à longue échéance, beaucoup plus libératrices que les promesses lentement réalisées de prospérité matérielle.

Si l'on offre au monde une idéologie en rupture délibérée avec les systèmes de valeur traditionnels ou en opposition à ces systèmes, une idéologie qui détruit en outre une bonne part de la sécurité et de la satisfaction présentes, on semble ne viser que les ambitions d'une nouvelle élite et

(3) Mawlana Mawdudi, The Criterion, Journal of the Islamic Research Academy, Karachi, vol. 4, N° 1, 1969 p. 30.

qu'eschatologiquement. Un ordre parfait et harmonieux dans le royaume de César anéantirait la liberté, ce qui signifie que cet ordre n'est pas accessible dans ce monde ».

Cette citation d'un marxiste devenu chrétien montre l'erreur de toute idéologie qui promet la liberté mais enchaîne les hommes à de nouveaux absolus erronés, puissance politique, indépendance nationale, prestige industriel ou structure sociale.

Hendrikus Berkhof, dans « Christ, le sens de l'histoire » (2), explique comment le rêve humaniste et « sécularisete » d'auto-réalisation peut devenir un « évolutionnisme grossier » :

« L'Etat, avec son halo sacré, tend à perdre son autorité et à devenir le jouet de factions qui, au nom de la démocratie, conduisent à l'anarchie. La tolérance devient incolore et sans but, elle conduit à la tyrannie de la majorité. La technologie conçue pour mettre la nature au service de l'homme devient elle-même la force qui l'asservit. La plus grande marque de notre autonomie devient ainsi la plus grande menace. Et le travail, devenu honorable, menace de devenir un faux dieu qui nous entraîne sans répit, maintenant qu'il est séparé du Dieu qui est à l'oeuvre, et qui donne à l'homme, son collaborateur, une part à son repos sabbatique ».

Ce ne sont pas là de vaines inquiètudes. Il y a trop de preuves récentes d'automatisation dépersonnalisante, d'idéologies qui procèdent à des lavages de cerveaux, de techniques utilisées par des élites pour élargir, plutôt que pour combler, le fossé qui les sépare des défavorisés On peut avoir déclaré Dieu superflu, il y a une quantité de nouvelles idoles asservissantes, richesse, nation, classe, qui ont pris sa place. Le « sécularisme » peut avoir eu raison parfois d'accuser l'Eglise, qui manque trop souvent de foi, d'avoir succombé aux dangers et aux tentations des faux absolutismes. Mais le dossier social et les vérités proclamées souvent avec arrogance par les « sécularistes » n'impressionnent plus.

On peut très sérieusement discuter la prétention des idéologies « sécularistes » à être vraiment indépendantes et suffisantes. Il n'y a qu'à visiter un musée athée d'Asie Centrale Soviétique pour éprouver, en plus du dégoût pour la présentation grossière et tendancieuse de l'islam et du christianisme, l'impression que toute nouvelle idéologie craint la survivance des anciennes attaches religieuses. On pourrait même affirmer philosophiquement que tout cet athéisme polémique dépend conceptuellement du théisme; mais il est probablement plus convaincant de voir combien les athées qui prétendent avoir le monopole de la sagesse du monde sont inquiets, sinon furieux, de voir les résultats que musulmans et chrétiens obtiennent dans ce monde. Ces musulmans et ces chrétiens refusent de jeter l'anathème

(2) Hendrikus Berkhof Christ the Meaning of History, London, 1966, p. 93.

L'une des affirmations principales des « sécularistes » est qu'ils possèdent une liberté existentielle ou une idéologie qui peut libérer les hommes des entraves de la superstition, du fatalisme et de l'autoritarisme religieux qui ont agi comme un opium sur l'humanité. Nous verrons qu'il y a beaucoup d'hommes religieux qui repoussent également ces parodies de la vraie spiritualité, mais en attendant nous devons accueillir avec sérieux, en même temps qu'avec un esprit critique, cette prétention d'avoir trouvé la libération. L'homme technologique est présenté comme l'héritier d'une indépendance nouvelle à l'égard des vieux systèmes moraux, politiques et économiques qui ont prétendu exercer une autorité fausse d'autocrates divinement ordonnés ou d'exploiteurs prétendument bénis par Dieu.

Une fois gagnée la bataille pour la libération de cette vieille tyrannie blasphématoire, fût-ce au prix d'autres blasphèmes, on espère trouver la joie de vivre dans ce nouveau sentiment de libération. Et cependant, il semble trop souvent qu'il y ait un terrible désappointement, un sentiment de frustration. L'indépendance peut se muer en isolement, l'autonomie devenir une forme d'impuissance solitaire et désenchantée. Il serait toutefois injuste de trop caricaturer cette déception sans joie, elle comporte maints aspects salvateurs.

La nostalgie stérile et nonchalante d'un passé glorieux n'existe plus. On ne peut se permettre aujourd'hui une indulgence quelconque envers soi-même. Le matérialisme, nouveau critère de l'homme, ne doit pas être indulgent et complaisent envers lui, mais l'inciter à avancer dans la direction de quelque utopie quantitative ou qualitative. Même l'hédoniste qui peut engager dans l'auto-justification une certaine déformation du « sécularisme » ne peut jamais se satisfaire pleinement du présent. Il semble que le caractère transitoire et fluctuant des valeurs matérialistes conduise leurs partisans à n'être satisfaits ni du passé ni du présent, et à tourner leur présence au monde vers un monde futur, comme aspiration à un but projeté dans l'avenir, mais défini et limité en termes de ce monde. Le problème de cet utopisme est que, étant donné sa définition sociale et matérielle, il peut perdre la liberté de changer et de progresser dont il se nourrissait à l'origine.

Dans son dernier ouvrage, « Le royaume de l'Esprit et le royaume de César » (1) Nicolas Berdyaev montre la forme de sympathie la plus authentique pour l'idéologie socialiste; il attribue des critères si élevés à l'objet de sa sympathie qu'il ne peut cacher ses critiques méritées et constructives, même si ces critiques provoquent une aliénation :

Qu'est-ce qui est erreur dans les utopies sociales ? ... Seul le royaume de Dieu, le royaume de l'Esprit peut être parfait et harmonieux, non le royaume de César. Ce royaume parfait ne peut être conçu

(1) Nicolas Berdyaev, The Realm of the Spirit and the Realm of Caesar, London, 1952 p. 177.

de collaboration dans l'égalité au sein de laquelle la religion fournira le cadre spirituel de l'action, alors que la science et la technologie apporteront les moyens nécessaires à cette action et permettront d'évaluer avec suffisamment de précision et de certitude la situation du monde physique, les dangers suscités par l'exploitation entreprise par l'homme, et les mesures qu'il s'agit de prendre pour protéger le monde ». Le développement ne peut plus être considéré comme une entreprise matérielle. Il importe de faire appel à des critères moraux et spirituels, à la fois pour encourager et pour limiter la croissance des économies et des populations. La crise énergétique, alimentaire et démographique exige que l'on aille au-delà des solutions purement techniques. Les adeptes des religions de notre temps se doivent de participer au développement en offrant non seulement leurs ressources matérielles, mais aussi leurs paroles de mise en garde et leur message d'espérance.

Nous voulons nous préoccuper, dans cet exposé, de ceux qui sont conduits, par leur idéologie ou par la foi, à accepter et à favoriser les fruits de la technologie. Ils peuvent succomber aux dangers possibles d'asservissement à la technologie, mais nous respectons leur intention d'assumer les responsabilités de l'homme envers l'homme et donc, pour beaucoup de croyants, la responsabilité de l'homme devant Dieu.

La technologie peut soulever de nouveaux problèmes et créer des possibilités qui demandent de nouvelles solutions idéologiques, religieuses et inter-religieuses. La technologie peut apprendre aux hommes de nombreuses façons nouvelles d'assumer leurs responsabilités, mais elle ne peut résoudre leurs problèmes d'indépendance, de dépendance ou d'interdépendance. Elle ne leur dit pas comment ou pourquoi ils sont libérés, ni quels sont la base et l'objet de leur responsabilité.

I. — L'idéologie « sécularisme » : à l'ère technologique, l'homme proclame sa liberté par rapport à la religion

Dans ce premier chapitre, j'aborderai, en reprenant les termes islamiques, le cas des hommes qui prétendent vivre sans Dieu - **min dun Allah** - mais qui peuvent fort bien faire de nouveaux dieux de leurs idéologies nouvelles (péché d'idolâtrie, **shirk**).

Il peut sembler curieux de commencer par un groupe d'hommes qui affirment que la technologie les a libérés de la religion. Les négligences passées des chrétiens et des croyants appartenant à d'autres traditions religieuses ont contribué à un rejet généralisé du bien-fondé d'une conception religieuse du monde. A sa place, souvent par défi et opposition délibérés, une idéologie du « sécularisme » a été forgée. Ceux qui se disent eux-mêmes « sécularistes » ou « humanistes » par exemple peuvent être des hommes d'une sincérité et d'une ferveur évidentes, à tel point qu'il peut être opportun d'utiliser certains instruments de la phénoménologie religieuse pour étudier leur psychologie et leurs exigences.

REGARDS CHRETIENS SUR LA TECHNOLOGIE

Document de travail

(**Note de l'auteur :** le présent exposé tire sa source d'un document intitulé « La religion à une époque technologique », que j'ai soumis au premier colloque islamo-chrétien organisé par le Conseil oecuménique des Eglises en mars 1969. J'avais tenté alors de mettre en lumière certaines conceptions idéologiques et religieuses du monde caractéristiques des sociétés chrétiennes qui, de même que les sociétés musulmanes, subissent toujours plus fortement l'influence de la technologie. Le présent exposé se veut aussi essai d'analyse comparative du sens qu'ont les hommes de la libération et de la responsabilité).

En soi, la technologie ne peut jamais libérer l'homme. Dans l'histoire du passé et dans notre propre génération, nous constatons les progrès constants de la maîtrise par l'homme des forces de la nature. Assurément, cette maîtrise demeure obligatoirement incomplète et menaçante par les abus que l'homme peut en faire. Toutefois, les résultants et les aspirations de la technologie sont suffisamment impressionnants pour avoir accru chez beaucoup d'hommes le sens de la liberté et de la responsabilité.

Il est vrai qu'il y en a beaucoup qui acceptent la liberté et éludent la responsabilité. Il y a aussi quelques-uns, à l'extrême opposé, qui ont si grand peur de la technologie qu'ils choisissent l'évasion dans un autre monde. Face à la liberté illusoire de cet hédonisme irresponsable et de ce piétisme indulgent envers soi-même, il y a ceux qui croient que le bien qui est en puissance dans la technologie ne peut devenir réalité que s'il s'attache à des conceptions idéologiques ou religieuses du monde. C'est ainsi qu'ils espèrent assumer les responsabilités qui permettront de conserver et d'accroître la liberté que l'homme a durement conquise.

Lors de la réunion du Comité central à Berlin en août 1974, Madame Margaret Mead, présidente de l'Association américaine pour le progrès de la science, a dit ceci : « Il apparaît donc que le vieil antagonisme entre la science et la religion doit faire place aujourd'hui à une forme nouvelle

fait perdre. La foi redeviendra une force de protestation en éveil, un ferment; elle dépassera le formalisme stéréotypé qui dégrade toute religion, toute idéologie et fait de leurs partisans des désengagés sociaux. Ceux-ci ne sont plus ni protestataires, ni réformateurs, ni témoins. Or l'Islam a pour vocation essentielle, le témoignage :

« Nous avons fait de vous une « umma » (communauté) intermédiaire.
afin que vous serviez de témoins vis-à-vis des hommes,
et que le Prophète - Envoyé soit témoin à votre égard » (II, 143).

Ainsi, la troisième Voie, (le mariage de raison, de sauvegarde entre science et technologie d'une part, et l'Islam de l'autre) redonnera à la société la dimension spirituelle. On retrouvera alors la sérénité et la quiétude qui se sont assoupies depuis longtemps. A l'Islam, comme à toutes les religions, la troisième Voie apportera aussi l'élasticité et le pouvoir d'adaptation aux réalités présentes qui exigent d'être recyclées, remaniées en fonction de l'Homme, tous les hommes, parce que tous sont concernés par l'air du temps et menacés par les mêmes éventualités.

Mohamed Aziz LAHBABI — (Maroc)

hommes entre eux et avec les choses reste trouble et troublante. La technologie a introduit un genre de connaissance sans en avoir préalablement - ou suffisamment - fait ressortir les implications morales et sociales. Mais est-ce vraiment son rôle ? Ne serait-ce pas plutôt celui des religions, des philosophies et des sciences humaines ?

La pluralité des temps sociaux correspond aux différentes révolutions historiques qui dépendent elles-mêmes des rythmes et des schèmes particuliers sur lesquels se construisent les différents genres de connaissance, de logique et de comportement. Chaque période éprouve une sorte de nostalgie du savoir et du pouvoir, et c'est la technique qui lui apporte une entière, ou partielle, satisfaction. La technique, à son stade actuel, nous épate, mais aussi désole et désarçonne. Ses méfaits se multiplient, sans doute à cause d'un mauvais aiguillage au départ, d'une défaillance de finalité. Ainsi, un progrès extraordinaire a été réalisé, mais tout le monde se plaint, se sent aliéné. L'Homme semblait être, le seul être vivant à prendre des décisions (l'animal n'a que des réflexes); mais les mass media lui laissent-ils quelques champs - et quelques chances - d'initiative ? En effet, pour qu'une décision soit correcte, utile et bonne, il faut qu'elle soit basée sur des informations justes, correctement collectées et consciencieusement transmises.

En est-il ainsi aujourd'hui ?

Une telle question embarrasserait tout penseur musulman, car prenant acte de l'émiettement de ses décisions, l'Homme ne saurait plus prétendre se comporter en « mandataire de Dieu sur la Terre ». N'accomplit une telle mission, « amâna » que celui qui se sont responsable, capable de répondre de ses actes, et surtout capable de prendre des décisions. La charge du « lieutenant de Dieu » dans le monde consiste à entretenir, protéger et prolonger la vie. Celà n'est possible qu'en redressant la situation sur des bases morales, sur des valeurs qui ne soient pas de pures valeurs de bourse et d'échange financier. Pour le musulman, les valeurs qui guident la vie ne peuvent relever que des commandements de Dieu, des règles édictées par le Coran. La science et la technologie parlent d' « erreur », de « précision »,... et non de « faute », de « péché », de « licite » et d' «illicite». Le rationalisme rejette de plus en plus les réalités surréelles.

Une voie médiane

Pour conclure ces réflexions, nous nous demandons à qui obéir, aux valeurs de la Rentabilité ou à celles que consacre la Révélation ?

Le problème est sérieux. Peut-être la solution se trouve-t-elle dans une voie médiane qui concilierait les deux genres de valeurs sans privilégier, comme il est d'usage, les valeurs du Rendement. En effet, l'Islam et la technologie y trouveront chacun son compte. Tellement décrié pour son frénétique déchaînement, le machinisme prendra un visage humain, et l'Islam retrouvera ses élans d'audace que le décalage historique lui a

cédé en vue d'atteindre un résultat jugé utile. La technique ne fournit que des moyens, non des fins. L'appréciation de l'utilité ne dépendant pas de la technique, pose un problème de finalité qui dépasse technicité et technologie.

« Artificialiser » le milieu naturel pour l'humaniser

Nous voici devant trois sortes de milieux : le premier est technique où l'homme est entouré de réseaux de théories et de machines; la personne s'y sépare de plus en plus de sa parole : le langage technologique et le langage scientifique s'insèrent entre elle et sa parole, et entre la parole et ce qu'elle veut dire. C'est un milieu artificiel, parce qu'oeuvre de l'Homme grâce à laquelle nous transformons notre milieu naturel. Toutes les oeuvres de l'Homme sont d'ailleurs artificielles et se dirigent contre la nature. De-là cette définition de la **culture** : C'est l'ensemble des empreintes du travail humain sur la nature.

Mais la nature, dans son état brut, représente un milieu peu propice à la vie humaine. L'homme s'y trouve en face de phénomènes qu'il faut dominer ou s'y soumettre; il est provoqué à une lutte continue, c'est-à-dire à faire l'Histoire en cultivant la terre et en « se cultivant », à dominer la matière inerte, à « humaniser » l'univers. La technique s'avère, en fin de compte, effort pour « humaniser » le monde. Elle sépare l'homme, diversifie ses tâches (agriculteur, ouvrier, ingénieur, transporteur,...). La spécialisation, l'union du savoir et du pouvoir résulte de la conjugaison des résultats de la science avec ses applications techniques.

Le milieu technique semble plus humain que le milieu naturel. Le refuser reviendrait à s'opposer au progrès des cultures nationales et de la civilisation humaine; c'est refuser l'Histoire. Le «ijtihâd», comme le « qiyâss », nous imposent donc l'adoption du milieu technique, mais à condition que la science n'exclut pas l'homme en faisant table rase de ses aspirations ou de toute finalité.

Bien sûr, il n'y a pas eu suffisamment de recul entre la période héroique de la technologie et celle de ses applications dans la quotidienneté. On commence à peine à saisir la corrélation fonctionnelle entre la connaissance technologique et la société. Est-ce légitime, dans ces conditions, d'approuver ou de condamner, une fois pour toutes, la technologie ?

Le machinisme (ensemble des machines) qu'utilise la technique nous fournit ce par quoi nous luttons pour ne pas rester étrangers dans la nature, en conflit à armes inégales. C'est, au fond, un ensemble d'objets sur lesquels (et par lesquels) s'exerce l'intelligence humaine.

Le progrès de l'Histoire coincide avec le progrès des sciences et des techniques; une évolution par révolutions successives. Actuellement nous vivons l'ère de la révolution technicienne. Elle a imposé des modes de vie, une nouvelle répartition des tâches et de richesses. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est que la vision des choses et des rapports des

En s'interdisant de porter des jugements de valeur, prise qu'elle est par le souci de coller au réel, la science ne s'interdit-elle pas, du même coup, tout accès aux réalités globales de l'Homme ?.

Bien-sûr, de par san définition, la science ne doit pas s'accomoder de l'irrationnel; cependant l'irrationnel lui-même fait partie du réel, du réel vécu. Par exemple, niera-t-on l'existence de la sympathie, de l'amour, de la nostalgie,... parce qu'elle n'est pas mesurable ?

Une autre remarque : la science, telle qu'elle se définit, ne saurait fonder et garantir les normes et valeurs qui cimentent la vie sociale. Là aussi se pose le problème d'une puissance extérieure à la science et qui la transcende. D'ailleurs, on ne peut prétendre se passer des normes et des valeurs, même dans d'autres domaines que le domaine moralo-social. Car la science elle-même, en tant que construction théorique du monde, se juge par le progrès de ses applications techniques (il y a toujours une arrière - pensée de « rendement » derrière les activités humaines, y compris l'activité scientifique. Un certain finalisme la guette).

L'Islam est finaliste dans une perspective d'évolution et de progrès une perspective du devenir :

« Chaque jour, Dieu crée du nouveau » (LV, 29).

Finaliste, mais non fixiste, l'Islam exige l'adaptabilité (en procédant par « qiyâss » et « idjtihâd »). La nature et l'histoire proposent des cas, des situations et la raison, aidée de l'intuition, et de la « bacîra » construit des réponses, sans s'écarter des critères prescrits et sacrés. Parmi-ceux-ci, il y a d'abord le respect de la dignité de l'Homme, cet être auquel les anges ont rendu hommage, sur ordre formel de Dieu :

« Prosternez-vous devant Adam !

(Les anges) se prosternèrent,
à l'exception d'Iblis qui refusa,
s'enfla d'orgueil et fut au nombre des infidèles » (II, 32).

La science, les sciences, le savoir philosophique, les visions théologiques représentent des échantillons de constructions variables, provisoires; ils sont aussi faillibles que la raison et les autres moyens d'investigation dont dispose l'Homme. Les limites de la raison dépendent des cadres de la recherche. Ainsi, la technique est une (ou des) constructions de la réalité, une des manifestations pratiques de la science. De ce fait, un esprit sain ne peut agréer ou éliminer une construction (la machine) sans recours à certaines valeurs, à certaines fins. Les machines, étant des prolongements des organes humains ont, au même titre que ces organes, droit de cité dans la mesure où l'organe - ou son prolongement - ne fait pas oublier sa fonction et sa finalité.

Derrière chaque démarche scientifique, se profile l'éventualité d'une technique. De son côté, et de par sa nature, toute technique est un pro-

Etant efforts pour la déduction et pour l'intellection des lignes de de force de la religion, dans son contenu intentionnel afin de l'appliquer à des cas présents, « l'idjtihâd » reste très efficace. Nous allons l'exercer pour juger de l'état actuel du monde technicien. Le procédé comporte deux phases; observer d'abord la situation, et rechercher ensuite la solution.

Science pragmatiste ou science finaliste

Demandons nous d'abord : qu'est-ce que « la technologie » ?

C'est l'étude rationnelle des techniques, avons-nous déjà dit (Le mot a, semble-t-il, été formé par Leibniz in **Nouveaux essais sur l'entendement humain**). La technologie fait l'objet d'une recherche appliquée et non d'une recherche fondamentale (purement théorique). C'est plutôt à la Science qu'incombe la tâche des recherches fondamentales. Regardons donc comment celle-ci accomplit ce rôle.

La science concerne les catégories du savoir. Elle a pour objet la matière, vivante ou inerte, les phénomènes naturels, et mesurables dont elle dégage les lois qui les régissent. Cette définition semble éliminer le qualitatif, tout ce qui est senti, vécu subjectivement, tout ce qui échappe à la mesure. La science quantifie et étudie la production et la consommation de l'Homme mais pas sa « nutrition psychique », ses besoins affectifs et spirituels ». Elle a pu satisfaire les besoins matériels de certains groupes (et à quel prix !), sans réussir pour autant à libérer l'Homme, moralement, politiquement et socialement.

Peut-on parler d'une liberté de conscience, alors que les mass-media, grâce à des techniques scientifiquement perfectionnées, exercent des pressions insidieuses sur notre liberté et troublent notre conscience ? L'initiative individuelle se trouve orientée ou bloquée; elle est, elle aussi, soumise au principe suprême de la Rentabilité, de la valeur productive. Personne ne vit sa vie. La science conçoit; la technique applique, la technologie rationnalise et légitime; quant à l'Homme, il observe son sort ballotter dans cet engrenage, et ses désirs se convertir en besoins asservissants.

Le modèle des sciences « exactes » étant les mathématiques, produit le plus parfait de la raison, on devra se poser la question : les disciplines qui se consacrent aux recherches sur l'Homme, appelées « sciences humaines », sont-elles véritablement des « sciences » ?.

Cette question trouve sa justification dans le fait que les « sciences humaines » ne sont pas mathématisables, ne répondent pas à la rigueur des lois quantitatives. Et, en raison de la dose d'affectivité qu'elles contiennent, leur causalité dépend d'un nombre de paramèdes non mesurables.

Faut-il conclure que l'esprit humain n'a pas réussi à se donner une - ou des - science de l'Homme ?

Il y a aussi : la pollution, l'environnement, la contrainte collective du logement (pour ceux qui en ont un !), la pression du terrifiant néo- colonialisme, lui-même asservi par la concurrence, les lois des marchés, comme il est asservi par les choses, ses propres créatures.

Comment un musulman peut-il réagir contre une telle imposture planétaire ?

Refuser purement et simplement la technique et la technologie, ou s'efforcer de les assimiler sans renier les principes de sa religion ?

Le refus serait une démission au moment précis où l'Islam, comme les autres religions, est sollicité d'apporter quelque réconfort à l'attente angoissée, voire désespérée des hommes, d'une vie plus saine et plus sereine; il serait aussi une grave déception pour la jeunesse assoiffée de pureté et d'absolu et qui ne trouve qu'un vide pesant, dans un « entre-deux » informe. Refuser de réagir serait faillir à la « rah'ma » (l'amour du prochain, la générosité, la concorde) et à la « amâna » (la mission que Dieu a confiée à l'homme) et aussi à la vocation universaliste de l'esprit en permanent éveil.

Le défi est lancé. Il faut, de toute urgence, le relever, et ce ne sera pas à bon compte.

Quels sont donc les moyens dont dispose le musulman pour affronter le délai ?

De la méthode

Nous allons analyser le problème en fonction des principes d'investigation en usage dans le « 'ilm al-uçûl » dans (la Science des fondements de la religion).

D'abord, il n'y a aucun verset coranique, ni aucun hadîth qui pourrait justifier le refus du machinisme et de la technique. Au contraire. La machine n'étant que le prolongement des organes humains, le produit des cultures nationales, le résultat de l'adaptation de la nature et de l'ustensilité de la matière au profit de l'Homme, elle s'impose comme un bienfait :

« Qui donc a déclaré illicites
la parure que Dieu a produite pour Ses serviteurs,
et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées ? » (VII, 32).

En Islam rien, absolument rien ne s'oppose à la jouissance saine et mesurée des résultats du Progrès, dans quelque domaine que ce soit. Celà se déduit, par « qiyâs » (analogie), du verset suivant :

« O Fils d'Adam !
Portez vos parures en tout lieu de prière.
Mangez et buvez, mais ne soyez pas excessifs !
Dieu n'apprécie pas ceux qui font des excès » (VII, 31).

Satisfaite et agréée ! « L XXXIX, 28).

La personne s'inquiète et se soucie naturellement, et c'est aussi naturellement qu'elle cherche son bonheur dans l'apaisement de l'âme. Seule la foi sincère (religieuse ou non) procure la quiétude grâce à l'aspiration au transcendant. En Islam, la personne c'est l'être participant des aspirations de la communauté. Pour le musulman, la question n'est pas d' « être ou de ne pas être », mais de faire ensemble irruption dans un monde réhumanisé et de s'y maintenir.

La technologie est-elle une aide ou une grâce dans la réalisation de ce projet ?

En elle-même, la technologie, est une scource de merveilles pour l'Humanité; mais celles-ci ne sont jamais, dans l'ordre humain, que des moyens matériels neutres, à égale distance du bien et du mal. La technologie a pour rôle d'étudier rationnallement les techniques. Il s'agit donc de faire nettement le clivage entre le bon et le mauvais usage des techniques. Toutefois, ce qui caractérise manifestement la technologie, à son stade présent, c'est d'abord la cruauté de ses application : Oradour-sur-Glane, les fours crématoires, Hiroschima. ratissage systématique des fellagas au Maghreb, arrosage au napalm du Pays aux Matins Calmes....

Les illustrations ne manquent pas !... Quand les références deviennent rondes et fumantes, chaudement incendiaires, on en perd les bouts et le raisonnement se casse. Or, dans ce jeu, le « je » se place au début ou à la fin. On désapprend à se raconter à travers une logique brisée : aliénation par la surproduction et le gaspillage, ou par sous-développement et dénuement.

« Les dissipateurs-gaspilleurs sont frères des démons, et le démon est très ingrat envers son Seigneur ». (XVII, 27).

Aliénation aussi par le travail retombé au niveau du labeur corvée (travail en chaîne, travail en miettes, sans enthousiasme); aliénation par la concurrence à outrance qui accable l'esprit de soucis et de peur. Eperdu, l'Homme sent confusément le besoin d'une sagesse impossible, d'une ataraxie. Mais comme l'affirme le Coran, Dieu dirige les coeurs purs sur la Voie Droite et leur prête un puissant secours :

« C'est lui qui a fait descendre Son digne apaisement dans les coeurs des croyants ». (XLVIII, 4).

L'Homme, modèle fin XXème siècle, se sent frappé d'une fatale disgrâce, emporté par le délire de déchéance.

Voici d'autres faits qui donnent des craintes et tremblements. Ce sont des références chiffrées, rondes et paradoxalement pointues et poignantes :

900 milliards de dollars environ pour l'armement, contre 35 milliards d'aide au Tiers-Monde ! Une partie substantielle de ces 35 milliards est fournie sous forme d'armes, ou sert pour l'achat des armes !...

« L'idjtihâd » est un des quatre principes fondamentaux de la jurisprudence islamique. Le premier en est le recours aux textes sacrés, Coran et « Sunna » (la tradition du Prophète, ses dires et ses actes). Le second principe joue en complémentarité avec « l'idjtihâd »; c'est « le qiyâss » (l'analogie, le syllogisme à deux termes par lequel on peut reporter un cas présent à son semblable passé, à un antécédent). Il cherche à sauver l'authenticité et l'historicité de la doctrine.

Le quatrième principe est le « idjmâ' » (= le consensus de l'ensemble de la communauté musulmane). Il complète les autres principes, et surtout corrige en quelque sorte, par l'objectivité qui caractérise l'unanimité, l'excès de subjectivité vers lequel risque de glisser « l'idjtihâd ».

Tout le monde constate que la société technicienne d'opulence cherche éperdument l'évasion dans les paradis artificiels et que, ni l'alcool, ni la drogue n'ont pu lui procurer l'oubli, ou le refuge tranquille si escomptés. C'est donc par un consensus universel (une espèce de « idjmâ' » à l'échelle de l'humanité) que se trouve condamnée la société qui fait du Rendement la mesure de toute chose, et de l'Argent une affligente démesure.

L'Islam ne saurait désapprouver ce consensus universel et ne peut avoir de solution hors d'un recours à un profond remaniement de notre outillage de penser, de sentir et d'agir : redresser la situation en remettant l'Homme à la place qu'il mérite :

« Certes, Nous avons honoré les Fils d'Adam.

Nous les avons portés sur la terre ferme et la mer.

Nous leur avons attribué des nourritures excellentes.

Nous les avons placés au-dessus de beaucoup de ceux que nous avons créés » (XVII, 70).

L'angoisse ou l'apaisement de l'âme

La société d'opulence consomme trop de mythes pour pouvoir honorer l'Homme (le « primitif », le « bon sauvage », le « sang aryen », la « mentalité colonisable »...).

Et qu'en est-il du Progrès infini ?... L'optimisme a cédé le pas au pessimisme, dans tous les domaines.

L'Homme, dans un monde desacralisé, et en tête à tête avec la machine de plus en plus aliénante, s'est-il vraiment libéré ? La psychanalyse, la psychiatrie, les organismes de tourisme et de loisir, les drogues, les tranquillisants ne lui ont point permis de surmonter l'ennui, l'inquiètude permanente et le sentiment amer d'aliénation. La situation n'appelle-t-elle pas un dépassement d'ordre spirituel ?

« O toi ,

Ame apaisée !

Comment se convertir à un monde où domineront les signes humainement positifs ?

Quelles nouvelles dispositions faudra-t-il prendre ?

La réponse du Coran est nette et simple :

« Dieu ne modifie rien en un peuple
avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même» ((XIII, 11)

Après cette mutation intérieure qui purifie l'âme, et par conséquent revalorise le corps, on devient, de plein droit, l'héritier de la Terre : «Certes, dans les Psaumes, après l'Edification, Nous avons écrit que les purs parmi Nos serviteurs hériteront de la Terre » (XXI, 105/105).

Préalablement à la pureté, il faut changer la mentalité. En effet, l'Histoire a une mémoire qu'aucun réformateur conséquent ne saurait ignorer. Certains révoltés ou anarchistes, emportés par une méprise d'eux-mêmes, se prenant pour révolutionnaires, veulent, au nom de la modernité et de l'antipasséisme, construire l'avenir à partir du point zéro de l'Histoire. Toute ce qui se rapporte à la vie spirituelle, à la vie intérieure ainsi que tout l'impact culturel national est, à leurs yeux, nul et non avenu. Or, la révolution, la vraie, est à la fois le « changer la vie » de Rimbaud et le « transformer le monde » de Marx. Une mutation globale de l'être, « Ce qui est en lui, et ce qui est autour de lui » (Coran), afin d'aboutir à un épanouissement de l'ensemble de la Société par un savoir popularisé parmi les personnes accomplies.

Le progrès technique ou croissance économique, n'a pas de valeur en soi. Le travail qui ne répond qu'au viatique n'est pas humain, pas plus que le travail qui n'apporte que la satisfaction du salaire.

L'idjtihâd ou la clef du code

L'Islam est essentiellement un système de signes vécus : foi (vie intérieure) et religion (vie culturelle et culturelle communautaire). Le rituel se présente, à la foi, comme pratiques sociales et comme ascèse morale et spirituelle.

Ainsi, le musulman (corps et âme, être individué et être communataire) se trouve soumis à un code se rythmant sur des rites prescrits qui oriente ses intentions et ses comportements selon des signes sacrés :

« Dieu vous expose des « âyât » (signes).

Dieu est omniscient et sage » (XXIV, 18).

Tout musulman suffisamment informé en matière de jurisprudence et d'exégèse coranique peut procéder au déchiffrage de ces signes pour les convertir en significations de vie personnelle et d'échange interhumain ? Ce déchiffrage s'appelle « idjtihâd » (= effort fourni pour interpréter un verset coranique, un dire ou un acte du Prophète, afin de s'en faire une opinion personnelle en vue de répondre à un problème nouveau).

La lieutenance sur la terre accordée par Dieu à l'Homme ennoblit l'Homme et, l'assumant, celui-ci ennoblit la terre et le travail qu'il y exerce pour la transformer. Il les sacralise.

La technologie, en tant que résultat des efforts réflexifs et physiques des êtres humains et, eu égard à sa destinée première d'être au service de l'Homme, se trouve régie par le statut privilégié du travail, en tant que manifestation pratique de la lieutenance :

« N'est-ce pas lui

Dieu qui exauce le malheureux qui l'invoque,

Qui dissipe le mal
et fait de vous les détenteurs de la Terre ? « (XVII, 62).

Celà fait penser à ce que Dieu, dans la Blible, dit à l'Homme : « Tu domineras la Terre ».

Dès qu'elle dévie de ce sens, la technologie perd ses assises axiologiques et sa garantie sacralisante. Elle devient menace permanente. Le malaise planétaire d'aujourd'hui ne viendrait-il pas, en grande part, de là ?

Les hommes désirent moins le repos que la quiétude. La technologie engendre des besoins qu'elle satisfait chez des minorités tout en rejetant les majorités dans des frustations. Tout le monde s'avère plus ou moins persuadé de l'insignifiance de la situation, de sa fadeur. On a l'impression d'être dans un carrefour d'impasses où s'accumulent les menaces et où la généreuse innocence cède du terrain. Les raisons de vivre deviennent des partis-pris dangereux. Vous demandez une amélioration des conditions de travail, on vous accuse de rébellion; vous réclamez la justice sociale, on vous prend (ou fait prendre) pour un subversif. Tous les gestes de réforme manquent d'ampleur et d'impact humain. Aucune idée venant des damnés du libéralisme ne semble être d'envergure. On les condamne à vivre (et ils vivent mal) pour que les nantis vivent bien; ils ratent toujours la vie, la leur, tout en contribuant à celle des autres. Plus possible de caresser une aspiration légitime dans de telles inégalités systématiques. La montée de la misère des uns a pour corollaire l'expansion des richesses des autres.

Et que font les croyants ? Ils constituent l'armée internationale des silencieux. Aux yeux de la foi, ce silence est un pêché grave et un crime vis-à-vis de la société. La-dessus l'Islam est formel : chacun est obligé de lutter, d'interdire le mal et de recommander le bien de s'engager dans l'accomplissement du bien :

« O mon cher fils !
accomplis ta prière !
Ordonne ce qui est convenable
et interdis ce qui est blâmable ! » (XXXI, 17) (1)

Le drapeau de la patrie introuvable des damnés restera-t-il à jamais en berne ?

Dans cet exposé, ce croyant est un musulman, et le titre sera quelque peu rectifié; au lieu de « Regards musulmans sur la technologie », on livrera à votre méditation, plutôt le monologue dialogué d'un musulman sur la technique, le machinisme et la technologie.

Merci d'avance pour votre attention.

Une alternative : ou un logos bloqué, ou un engagement ouvert sur la transcendance.

Etre musulman n'est pas nécessairement être « soufi » ou ascète. Ceux-ci n'arrivent pas toujours à se faire « déjà - jadis », parce qu'ils sont rarement dans le coup. Le musulman est, au contraire, un homme qui vit sa foi comme engagement social, interhumain sous le regard infini et omniprésent de Dieu :

« Il est avec vous, où que vous soyez ». (L. VII, 4) sans la moindre défaillance : « Ni assoupissement, ni sommeil n'ont de prise sur lui ». (II, 225).

De par cette omniprésence, Dieu ne nous observe pas du point de vue de Sirus, n'est-il pas dit :

« Nous avons créé l'Homme.

Nous savons ce que son âme lui suggère.

Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire » L 16.

Celà implique une conscience morale individuelle en permanent éveil et une attention toujours à l'écoute de ce qui se passe autour de nous.

Du fait de l'omniprésence divine en tout et partout, l'ensemble de l'univers, êtres et choses, se trouve sacré et il nous importe de le prendre en charge, le protéger et le faire promouvoir. Tâche gigantesque, mais noble. Elle est à la mesure de la « amâna » (mission, foi) que Dieu a confiée à l'Homme :

« Nous avons proposé de confier la foi, en dépôt, aux Cieux, à la terre et aux montagnes.

Tous ont refusé de s'en charger et s'en sont effrayés, alors que l'Homme s'en est chargé » (XXX III, 72).

En acceptant d'assumer la « amâna », l'Homme s'est trouvé érigé en détenteur et gérant de la terre :

« Dieu connaît le mystère des cieux et de la terre.

Il connaît parfaitement le contenu des coeurs ». (XXXV, 39).

Dès lors, le travail prend son sens moral, voire ontologique. Il n'est plus senti comme épreuve, mais comme preuve de la puissance inventive et créatrice de l'esprit humain. Le travail concrétise la dynamique intellectuelle et spirituelle qui distingue l'Homme : il est, à la fois, dimension de la personne et efforts par lesquels celle-ci humanise le monde.

REGARDS MUSULMANS SUR LA TECHNOLOGIE

La réflexion peut prendre n'importe quoi comme objet; seule l'absence fait obstacle à son expansionnisme. Dans les pages suivantes, nous allons réfléchir sur la technologie abordée dans une problèmatique musulmane. Entendu comme pratique d'une foi engagée dans le monde, comme fait (s) historique (s) et comme culture, l'Islam s'efforce, dans ses rapports avec le machinisme, de s'y adapter et, par là, de se transformer en l'intégrant à son propre système. Une lutte est déclenchée, d'une part, socialement concrète, entre la technologie érigée en un système qui impose sa propre vision du monde et des sociétés, et, d'autre part, la religion islamique qui tend, elle aussi, à organiser les sociétés en fonction d'une vision qui lui est propre.

Nous sommes donc devant deux manières de réfléchir qui se posent et s'imposent avec la même force. Il semble même qu'elles s'opposent.

La première est celle qui, au nom de l'objectivité ou du « Rationnalisme », se confine dans les données spatio-temporelles du **logos** qu'implique le moment historique où se situe la société industrielle. Relevant d'une idéologie close, mais soumise en permanence aux secousses du changement qui sème l'instabilité et l'inquiètude de l'imprévu, le logos se trouve bloqué. Il s'avoue impuissant en face de l'indicible que produisent la technique et la science, autant qu'il l'a toujours été en face de l'ineffable psychologique. La technologie, comme manière de vie, elle aussi s'avère incapable de surmonter les soucis de l'imprévu, les chocs ahurissants des marchés et des classes sociales, ou les traumatismes et frustrations au niveau des personnes. Le machinisme ne peut gouverner la vie des cités sans risquer de déshumaniser progressivement l'univers.

La seconde manière de réfléchir est celle du « croyant ». Au nom d'une vision où la transcendance est dimension essentielle, il entrevoit l'univers et s'efforce de l'expliquer et de le dépasser.

de poids jouira de la félicité. Celui dont les oeuvres seront futiles sera précipité dans l'abîme ». (S. 101, V. 5, 6).

Si nous devions, par un seul mot, caractériser l'immense apport de l'Islam à la mentalité arabe, nous n'hésiterions pas à dire que c'est essentiellement la notion de temporalité. Immergé dans l'aspect particulier des choses, sans pouvoir les unifier, ni les penser d'une manière abstraite l'arabe primitif ne pouvait avoir ni conscience claire du monde, ni une aperception de soi-même et encore moins du transcendant. Et comme toute connaissance morale et toute connaissance scientifique si rudimentaire soit-elle, ne pouvait être élaborée sans concepts, l'arabe primitif, incapable de s'affranchir du passé-présent, était bien loin encore de comprendre le monde et d'agir efficacement sur lui. Sa morale n'était rien d'autre qu'un ensemble de moeurs, c'est-à-dire un système de réactions réflexes faisant suite à des excitations externes. Subi plutôt que maîtrisé, le temps était pour l'arabe primitif le vaste théâtre de l'éternel retour, de l'absence, et de la danse sur place (18). Pour que pareille mentalité fût transformée, l'Islam devait annoncer que l'existence humaine est temporelle et qu'elle est essentiellement avenir qui se temporalise. L'Islam, par conséquent, avant d'être un ensemble de préceptes et de dogmes, est fondamentalement une expérience existentielle et spirituelle à travers laquelle tout musulman, à l'instar de Mahomet, devra se retrouver et se saisir en tant que conscience à la fois de soi, du monde et du transcendant. Et si l'on se détournait de cette expérience, de nouveau et de plain-pied, l'on se retrouverait dans le monde archaïque de l'antéislam. Et pour avoir refusé d'être conscience temporelle, l'on se serait trouvé chose parmi les choses dans une vaine et absurde agitation. En effet, c'est pour ceux qui craignent leur seigneur dans le secret de leurs coeurs et qui sont dans l'angoisse en pensant à l'Heure » (S. 21, V. 50) que la temporalité est vécue comme ontologique. Et c'est évidemment pour eux et par eux que Sisyphe « ramené des ténèbres à la clarté », accèdera à une synthèse personnelle, à une vision d'un univers qui, naguère, était considéré comme absurde, recouvre sa profonde et essentielle signification comme UNI-VERS.

Abdelmajid EL GHANNOUCHI
Professeur de Philosophie à l'Université de Tunis

mane. De-là, il serait aisé de comprendre pourquoi cette dimension est pour le musulman la dimension de l'angoisse et de l'espérance à la fois, pourquoi elle détermine à son tour le présent comme étant la dimension de l'action, de la réalisation des projets humains et du dépassement continuel (non de l'adhésion visqueuse à l'étant). Mais ce dépassement de soi et son actualisation n'en sont pas moins pénétrées de souffrance. En effet, c'est à chaque instant de son existence, que le musulman, à défaut d'at-tention, peut faillir en cédant au chant mélodieux des sirènes et « s'oublier soi-même (YANSA RUHU) pour se sacrifier à l'instant, la chose la plus abominable aux yeux de l'Islam.

Se situant en dehors de la temporalité, l'instant ne s'avère pas seulement comme un facteur de déshumanisation (puisque temporalité signifie humanité) il est en fait ce par quoi l'absurde fait irruption dans l'existence pour en volatiliser le sens et la vocation.

« Khayyam, ayant l'ivresse et point d'ennui-sois gai
Près d'une exquise idole étant assis-sois gai
Tout devant aboutir au Néant dans ce monde
Dis-toi que tu n'es plus; puisque tu vis-sois gai ».
« Je suis venu, le monde en fut-il moins mauvais ?
mon départ double-t-il sa gloire ? Je ne sais
Mes oreilles jamais n'ont appris de personne
Pourquoi j'étais venu ni pourquoi je m'en vais ».

OMAR KHAYYAM

Contrairement à l'ex-istence, qui est continuelle transcendance et actualisaiton dynamique des plus lointaines possibilités humaines, la philosophie de l'IN-STANT (si je me permets cette appellation contradictoire) est une attitude d'enlisement dans l'être où l'aspect qualitatif des choses est saisi comme étant l'absolue éternité. Aussi le Coran, a-t-il exprimé son indignation à ce sujet « Hommes, vous chérissez la prompte actualité de l'instant. Et vous abandonnez la vie future ». (S. 75, V. 20 21) « L'heure cependant arrive, elle est proche, et puis encore plus proche. Croyez-vous qu'on doivent vous laisser dans la déréliction ? » (S. 75 V. 34, 36).

Si donc l'avenir dans la perspective islamique, n'est que le fondement de l'existence humaine authentique et la sanction immanente à celle-ci, si par ailleurs, le présent se révèle comme l'actualisation de la transcendance, le passé, ne sera, somme toute que l'essence humaine secrétée par l'homme et par lui existentialisée. Il est l'ensemble de l'avoir été, conservé intégralement dans un « registre celeste » mais dépassé par l'activité créatrice du présent qui se projette dans l'avenir pour se réaliser. Par ailleurs, si le musulman authentique se penche sur son passé, celui-ci sera évoqué en tant que tel et au seul dessein de stimuler le présent et non pas pour l'envahir et voiler ainsi la transcendance du futur. De toute façon, il sera tenu compte de ce passé lors du jugement dernier. Car, choisi en toute

sur la terre, comme le signale le Coran « Lorsque Dieu dit aux Anges : Je vais établir un vicaire sur la terre, les anges répondirent : « vas-tu placer sur la terre un être qui y commettra des désordres et répandra le sang, pendant que nous célébrons tes louanges et te glorifions et proclamons sans cesse ta sainteté ? » « Je sais, répondit le seigneur, ce que vous ne savez point ». (S. 2, V. 28) Nous voulions simplement dire que toute existence humaine authentique dont les seuls préceptes sont l'action et la réflexion, quand bien même elle s'afficherait comme négatrice de l'Etre Suprême, ne saurait être, dans sa poursuite de la transcendance humaine et dans sa réalisation, qu'une concrétisation dynamique et un témoignage évident de la Suprême transcendance. Cependant, ce vicariat dont l'homme est investi, n'est pas sempiternel, il est **pour un temps.** Il y a pour vous sur la terre un lieu de séjour fixe et d'approvisionnement **pour un temps.** (S. 2, V. 34) Qu'est-ce à dire sinon que la finitude humaine est à la fois temporelle et ontologique : temporelle parce que, depuis qu'elle commence d'être, elle porte déjà en elle même sa propre fin; ontologique, parce qu'elle ne comporte nullement en elle même sa raison d'être.

En effet, en parlant de temporalité intrinsèque à l'existence musulmane, nous voulions simplement la distinguer de la temporalité antéislamique qui n'était et ne pouvait être qu'une temporalité extérieure au bédouin. Objet parmi les objets et englué dans les étants, le bédouin démuni de concepts, c'est-à-dire incapable de raisonner logiquement, ne pouvait ni s'élever à l'être ni poursuivre une quelconque transcendance. Sa temporalité, n'étant ni celle de l'action ni celle de la réflexion, (seules garantes du Salut) ne pouvait être que le mouvement cyclique et la succession ininterrompue des sensations « poétiques » dénoncées par le Coran. Si la temporalité est constitutive de l'existence musulmane et que celle-ci soit tenue de réaliser sa mission de vicaire sur la terre, cette temporalité, nous voulions dire cette humanité de l'homme, ne peut se déployer qu'à travers les difficultés, les obstacles. « Certes, nous avons créé l'homme dans la souffrance ». (S. 90, V. 4) C'est donc dans la dialectique de la souffrance, que la réalité musulmane se réalisera en tant que telle, puisque, consciente de son accablante responsabilité présente, elle ne peut s'y dérober que pour abjurer son avenir et décider ainsi de sa déréliction. Il apparaît clairement alors que c'est en fonction de l'avenir et à partir de lui, en tant que dimension temporelle fondamentale, que s'effectue et s'existentialise la réalité musulmane. « Pensiez-vous que nous vous avions créés en vain et que vous ne reparaîtriez plus devant nous ? » (S. 23, V. 117) « Sans nul doute, l'heure viendra. Peu s'en est fallu que je ne te l'aie révélée. Afin que ton âme soit rétribuée de ses oeuvres ». (S. 20, V. 15) Or cet avenir, ne doit nullement être pris ni dans un sens strict, ni dans un sens inadéquat. Il ne s'agit pas du tout d'un avenir statique, bien au contraire, il s'agit plutôt des potentialités humaines et des projets humains qui seront actualisés par la personne musulmane et c'est en ce sens qu'il est dynamique - et en deuxième lieu, d'un avenir, à travers lequel ces projets devenus réalisations, réalisera à son tour le salut ou la damnation de la personne musul-

certains biologistes contemporains résisteront à l'évidence, ils seront contraints de reconnaitre une téléonomie de la vie.

« L'objectivité cependant, dit J. Monod, nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que dans leurs structures et performances ils réalisent et poursuivent un projet. Il y a donc là, au moins en apparence, une contradiction épistémologique profonde » (16). Or si ce caractère téléonomique est attesté timidement par le savant, l'homme intégral, avec son esprit de finesse et son esprit de géométrie, ne peut, à travers son expérience existentielle, que témoigner de la présence transcendante à laquelle renvoient cet ordre et cette sagesse immanente à l'homme et à l'univers tout entier. Et c'est ainsi, de la considération des étants, dans leur changement et leur finitude, en un mot, dans leur contingence, il conclut à l'existence de l'Etre Suprême et à son unicité. C'est donc à partir des signes divins (AYAT) qui le cachent autant qu'ils le manifestent, que se révèle, ALLAH la Réalité-Vraie (AL HAQ), le Subsistant (AL QAYYUM).

Le tort d'Avicenne et de tous ses successeurs idéalistes (Saint Anselme, Descartes, Leibniz) c'est d'avoir soutenu gratuitement l'existence de Dieu à partir de sa simple idée, à partir d'une essence parfaite. La chose eût été évidente, si nous connaissions l'essence de Dieu, puisque d'accord avec Avicenne, nous soutiendrions alors que l'essence de Dieu est identique à son existence. Mais comme nous ne connaissons pas cette essence, il faudrait que nous nous élevions à Dieu en passant par les étants. Dans la perspective coranique, autant que nous le sachions, toute affirmation de Dieu est, de la part du musulman, un témoignage, un aveu de ce qui est dans les choses. Ce témoignage ne peut être rendu qu'après observation des faits, qu'après réflexion sur les données concrètes et hyper-empiriques du monde réel et non en vertu d'une soi-disant évidence rationnelle a priori. Aussi Averroès, et après lui, Saint Thomas D'Aquin, contrairement à tous leurs successeurs idéalistes, demeurent-ils, en affirmant l'existence de Dieu, dans les limites de l'expérience objective et concrète définie dans les Ecritures Saintes ! « Scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius » (17).

Seulement l'homme peut toujours ne pas se rendre à l'évidence et faire preuve de sa liberté « N'a-t-il pas été informé avec une propension au bien et au mal ? » (S. 91, V. 768) Il peut même continuellement se faire son propre tentateur, à l'instar d'Adam, et manifester ainsi une tendance fondamentale qui, à travers l'opposition le précipite dans l'existence. Mais dans un cas ou dans l'autre, soit qu'il s'élève à Dieu à partir d'une considération objective de la nature, soit qu'il se rebelle contre l'idée même à Dieu, il est absolument condamné, à reconnaître sa propre finitude ontologique. Et Nolens Volens, il sera tenu pour le vicaire de Dieu

16) J. MONOD : Le hasard et la nécessité. p. 32-33.

17) SAINT THOMAS D'AQVIN : DE POTENTIA. p. 8, a. 2, ad 1.

partir de l'anthropologie et plus généralement de l'ontologie que nous essayerons de comprendre la temporalité et sa profonde signification pour la personne musulmane.

Contrairement à une tradition en vogue, selon laquelle la SAHADA (la confession de foi musulmane) serait le pilier fondamental et primordial de la religion musulmane, nous pensons, quant à nous, qu'elle ne peut-être comme son nom l'indique - qu'un témoignage c'est-à-dire une attestation de l'existence de Dieu et de son unicité, sinon a postériori, du moins contemporaine à une expérience existentielle fondamentale. La religion musulmane s'annonce dans plusieurs versets coraniques comme une invitation explicite à l'action et à la réflexion : « Dis leur encore : Agissez, Dieu verra vos actions, ainsi que son apôtre et les croyants. Vous retournerez un jour à celui qui connait les choses visibles et invisibles; il vous fera savoir ce que vous avez fait ». (S. 9, V. 106) « Réfléchissez à cela, ô vous qui êtes doués d'intelligence ». (S. 59, V. 2).

En effet c'est en transformant la nature pour satisfaire ses besoins rudimentaires et en déployant sans cesse des efforts accrus pour dépasser ses échecs et ses victoires relatifs que l'homme est parvenu peu à peu à la conscience de soi dans un monde qui n'est pas seulement celui de la qualité et de la poésie, mais de la quantité et de la résistance. Aussi, ces impressions sensibles qui désorientaient le bédouin dans son inertie séculaire et qui ne pouvaient se traduire, tout au plus, qu'en cet important capital poétique bien connu, deviendraient-elles, pour l'arabe islamisé, des données essentielles qui lui permettraient, à la suite d'une élaboration rationnelle, au moyen de l'abstraction et de la généralisation, de construire ses concepts. Si le monde archaïque de l'antéislam ne nous a presque rien légué en matière de prose et de discours, cela n'a rien d'étonnant, puisque, pour ce faire, il eût fallu que la mentalité primitive cessât d'adhérer aux silhouettes et aux qualités des choses pour penser l'être. Mais dans un monde où l'on errait en somnambule au milieu des choses, nulle ébauche de raisonnement logique ne pouvait se faire. Et c'est pourquoi l'on ne saurait insister sur l'importance vraiment décisive qu'a revêtu l'Islam dans la transformation de la mentalité bédouine. Par conséquent, c'était par le travail qui est un devoir sacré en Islam, que la personne emergea du flot de la sensation, pour se saisir, dans **l'effort et la douleur,** comme consoience de soi en tant qu'être dans le monde face à d'autres étants et en présence de l'Etre. Or, cette conscience de soi, et du monde, ne pouvait pas, dans cette perspective, après avoir permis à Tentale de se dégager de la fluidité, le transformer en Sisyphe. Et c'est alors, à la suite de son action sur le monde que l'arabe islamisé s'initia au mystère de l'Etre. La régularité des saisons, l'agencement des phénomènes et leur indefectible causalité dialectique, l'harmonie immanente à tout organisme vivant, le mouvement incessant dans lequel sont entrainés tous les phénomènes physiques, le mystère de la vie et de la mort, de la beauté et de la profondeur du ciel étoilé, tout cela ne peut avoir en lui-même sa propre raison d'être. Et quand bien même,

« Le présent et l'avenir - qu'il soit proche ou lointain - sont hypothéqués par des faits à toi inconnus » (14).

Si donc dans cette direction il n'y a rien à espérer, rien à attendre sinon la fatalité de la mort, il ne reste au bédouin qu'à sombrer dans le quietisme, dans le méli-mélo incessant du présent et du passé. C'est ainsi que le poète Tarafah «voyant le tombeau d'un riche parcimonieux identique au tombeau du débauché prodigue » (15) déclare que « la vie est semblable à un trésor qui s'épuise au fil des jours : ce que le temps dans son déroulement nous soustrait finit forcément par s'épuiser » (15). Aussi devra-t-il s'adonner à fond aux plaisirs des sens et se dissoudre dans l'instant : « généreux, je passe ma vie à me désaltérer. Tu sauras, quand nous serons morts, lequel de nous est le plus assoiffé » (15). « Ma foi, la mort n'a jamais épargné personne, elle nous tient par le bout de la corde comme on tient une monture » (15).

Fataliste à l'égard de l'avenir, l'arabe primitif n'ayant pas pris sa vie en charge pour lui donner un sens, se complait au milieu des vestiges dont il relate une longue histoire, une histoire de mille et une nuits qui se prolonge dans son présent pour l'envahir tout à fait. D'ailleurs, ce présent ne lui est signalé que dans l'absence. N'étant pas programmé ni planifié et ne pouvant l'être, ce présent est plutôt subi que maîtrisé. Et c'est à travers cette forme syncrétique et cyclique du passé-présent que se déroule la vie du bédouin. Et c'est ainsi que la beuverie, tout comme les rites de circumambulations, viendra à son secours pour neutraliser ses excitations et le précipiter dans une langoureuse léthargie.

C'est à ce monde disloqué, déchiqueté et absurde, que l'Islam a voulu donner l'unité, le sens et la temporalité, en un mot l'intelligibilité.

Ou pourrait s'étonner, peut-être, de nous avoir mentionner la notion de temporalité comme apport de l'Islam à la mentalité arabe, comme si celle-ci en était dépourvue, et que sa langue archaïque ne comprenait pas les formes temporelles étudiées par les grammairiens. En tout cas ce n'est pas du point de vue de la syntaxe ou de la morphologie que la contribution de l'Islam sera remarquable, c'est du point de vue de la nature et de la signification de la temporalité que l'Islam fera sa plus grande révolution. La temporalité d'extérieure qu'elle était, sera dans la perspective islamique intrinsèque à la personne humaine : elle sera l'humanité de l'homme et son existence même, orientée vers un idéal fondamental : le salut. Seulement, avant d'en arriver là, nous devrions montrer par quel acheminement, le mentalité archaïque s'était dégagée peu à peu de la confusion où elle était pour se constituer en tant que conscience islamique c'est-à-dire conscience à la fois de soi-du-monde-et-de-Dieu. Donc c'est à

14) AMR IBN KALTUM IN AL MUALLAKAT AL SABAA : AL ZAWZANY. Ed. Beyrouth.

15) TARAFAH : Op. Cit.

« Je suis las de supporter les charges de la vie,
quiconque vivrait quatre vingts ans (HAWL : révolution)
ma foi finirait par se lasser.
Le présent, le passé ne me sont pas inconnus
quant à l'avenir, je n'en ai aucune idée.
La mort, c'est comme une chamelle aveugle qui patauge dans l'obscurité.
Celui qui en est atteint succombe
celui qui en est provisoirement épargné, aura
longue vie et connaitra de vieux jours » (II).

Ce temps cyclique par lequel nous caractérisons la « société » arabe archaïque est défini par notre regrétté Maître G. Gurvitch comme un temps d'une apparente précipitation qui recouvre un repliement sur lui même (une danse sur place) le passé, le présent et l'avenir étant projetés mutuellement l'un dans l'autre, ce qui conduit à une accentuation de leur continuité et à l'affaiblissement de la contingence, tandis que l'élément qualitatif de ce temps est au contraire très fortement mis en relief ». (12) Aucune nouveauté, aucune création véritable ne se laisse entrevoir à travers ce temps. Le rythme de la durée archaïque est scandé par la marche de la chamelle, le retour des saisons, le mouvement diurne, le temps de paix et le temps de guerre, les deux voyages commerciaux que les Koreïchites, selon le Coran, effectuaient périodiquement en Syrie et au Yémen. Aussi ce temps cyclique n'était-il pas à l'origine des rites de circumambulations et de stations que l'arabe primitif pratiquait autour de la Kâba, le sanctuaire le plus célèbre, sinon le plus vénéré de l'antéïslam et de l'Islam de nos jours. Par ces rites de circumambulations, tout en cherchant à imiter les révolutions des planètes, le bédoin aspire à éterniser le passé-présent et à s'y fondre, perpétuant ainsi son absence à lui-même, au monde et au temps. Et ce vertige final est une conduite magique, puisque en recherchant l'extinction des sensations, il traduit, à sa façon, une protestation contre leur déferlement et l'impuissance de l'arabe primitif à les intégrer dans une élaboration conceptuelle qui lui aurait permis alors d'ex-ister, d'être historique dans un monde restructuré. Cette impuissance devant l'immédiateté des sensations le désarme face à l'avenir et le rend fataliste. Le bédouin, comme le dit, M. G. Demombynes, se sent enveloppé par une nature capricieuse et rude et entraîné par une destinée dont il renonce à comprendre la fin (13).

« Fatalement, nous sommes atteints par les coups de la mort à laquelle certes nous sommes prédestinés ».

11) ZUHAIR IBN ABY SULMA. IN AL MUALLAQAT AL SABAA - AL ZAWZANY. Ed. Beyrouth.

12) G. GURVITCH : La multiplicité des temps sociaux : C.D.U. p. 20.

13) M.G. Demombynes : Les institutions musulmanes p : 15 Flammarion.

tellement subtil, tellement ténu qu'il est imperceptible et qu'il s'apparente à la fois au MADI (passé) et au MUSTAQBAL (futur) dont il est l'expression morphologique. Ce MUDARI' n'est-il pas en fait, dès qu'il est, déjà un avoir été ? « Et l'instant où je parle est déjà loin de moi ! ».

Or si le présent ressemble au passé et au futur, tous les temps se ressemblent entre eux. Et à ce niveau, l'on ne manquera pas de remarquer la compénétration des temps, sinon leur indifférenciation et leur syncrétisme. Cette indifférenciation de la durée pure est, cependant, parsemée et diversifiée par la prolifération des qualités sensibles. Aussi cette sorte de temporalité se réduit-elle à un chromatisme qui n'est rien d'autre que le reflet de la matérielle extériorité dont la meilleure concrétisation serait les vestiges et les ruines. Et c'est ainsi, à la fluidité du présent et du futur, fait place la consistance du passé, dénommé par Malinowski, « le vaste magasin des événements ». Or étant fluides, et ne renfermant aucun projet, tôt ou tard, présent et futur se retrouveront automatiquement dans le passé, le temps fondamental de la langue arabe (10). Ce n'est pas l'arabe primitifqui ira les chercher pour les fraire être, ce sont eux qui viendront jusqu'à lui dans son monde passé-présent pour lui inspirer une poésie lyrique où l'aspect affectif des choses comble l'absence des formes synthétiques de la réalité. (Le Coran a fait précisément état de cela dans plusieurs versets « nous vous avons ramenés des ténèbres à la clarté »). C'est parce qu'il ne peut être présent à son présent qui l'engloutit, ni attentif à son avenir qui n'est pas, que l'arabe primitif se situe ontologiquement dans un monde syncrétique passé-présent matérialisé et concrétisé par des vestiges. Or si par ce mode temporel, l'arabe primitif accède à une certaine forme de perception, l'on se demanderait pourquoi il ne l'utiliserait pas pour informer son présent et préparer son avenir. Pareille objection serait logique si seulement ce passé-présent était appréhendé, non pas sous une forme magique et affective, mais sous une forme conceptuelle et intentionnelle. Cette forme lui faisant défaut, l'avenir n'étant pas, dans un certain sens, le présent est pour lui un amalgame de sensations, tandis que le passé est là, compénétrant le présent et plus présent que le présent avec tout son cortège de vestiges, de trophées et de traditions. On peut même dire que la pensée arabe archaïque est engouffrée et emmurée dans ce passé-présent à un point tel qu'en l'absence de certaines conditions et de certaines sensations, elle n'aurait jamais eu cette frêle et superficielle émergence par rapport à ses états et par rapport aux choses, et, par conséquent, elle se serait trouvée si on ose le dire - sans conscience, dans l'éternité.

Mais en réalité, pour le sociologue, elle est dans l'éternité, dans l'éternelle répétition.

Mais en réalité, pour le sociologue, elle est dans l'ELA SDRCM.

---

10) Faisant jouer les notions aristotéliciennes d'acte et de puissance, AL ZAJJAJY pense que c'est l'avenir (AL MUSTAKBAL) qui est primordial. Cf. LOC. CIT.

Laissons donc l'impératif et examinons de très près le MUDARI' qui exprime en arabe à la fois le présent et le futur. La plupart des grammairiens arabes (8) sont unanismes pour dire que le MUDARI' « le similaire » traduit le présent et l'avenir. Quant à son appellation curieuse, elle provient par dérivation étymologique de MUDARA'A qui linguistiquement signifie similitude. D'après eux, il est similaire au nom à quatre points de vue :

1 — dans l'indétermination;

2 — dans la détermination. En effet YAKTUB (il écrit) exprime à la fois le présent et le futur. En lui adjoignant 'AL ANA (maintenant) il n'exprime que le présent. Mais en lui annexant l'adverbe GADAN (demain) c'est le futur qu'il exprimera. De même, c'est par la présence de 'AL (la, le) ou son absence, que le nom est ou bien déterminé ou bien indéterminé : 'AL RAJULU (l'homme), RAJULUN (homme).

3 — dans la possibilité de lui adjoindre la particule intensive LAM (certes), ex : INNA ZAYDAN LA-YAKTUBU (certes, Zayd écrit). La même possibilité se présente avec le nom (il s'agit du gérondif), ex : INNA ZAYDAN LA-KATIBUN (certes Zayd est écrivant).

4 — dans la quantité des longues et des brèves entre le verbe et son gérondif, ex : YAK/TUB (il écrit), KA/TIB (écrivant).

Or si « le similaire » n'a été dénommé ainsi que parcequ'il présente ces similitudes avec le nom, on se demanderait pourquoi le passé qui les présente en fait n'avait pas été lui aussi dénommé le similaire ? Bien plus, en supposant que pour de telles similitudes avec le nom, le MUDARI' ait été dénommé le similaire, cela voulait dire qu'il pourrait fort bien, du point de vue sémantique, être assimilé au nom. Or comme le nom, pour l'arabe primitif n'est jamais un concept, n'est jamais une idée générale, mais seulement un aspect très particulier du sensible, on peut en déduire que le similaire n'est rien d'autre en lui-même qu'un aspect indéfini d'une réalité qu'il ne parvient jamais à exprimer intégralement.

Quant à nous, sans nous référer à la logique aristotélicienne qui servit incontestablement aux grammairiens arabes anciens comme outil précieux pour interpréter et systématiser les mécanismes de leur grammaire dans son ensemble, nous préférons examiner la similitude du MUDARI' avec les autres formes temporelles. Le hasard a voulu que notre hypothèse fût envisagée déjà par Al Zajjajy (10ème siècle J.C.) qui considéra le MUDARI' comme exprimant « l'action qui n'est, ni devenue passée et qui a cessé d'être, ni celle qui est attendue et dont le temps n'a pas commencé d'être; le MUDARI' exprime une action qui est en train de se faire dans le passé et au début du futur » (9). Qu'est-ce à dire sinon que le MUDARI' est

8) SIBAWAYH : AL KITAB T 1 p : 14-23 - AL ZAJJAJY : AL IDAH AN ILAL-AN-NAHW p. 85-87. IBN YAIS : SARH AL MUFASSAL - p : 6-7.

9) AL-ZAJJAJY : AL IDAH p. 87.

sordonnée, l'âme de l'arabe primitif qui les coulera dans des vers où la monotone musicalité supplée à l'absence de profondeur et de pathétique. « Compagnons, arrêtez-vous là que l'on pleure au souvenir d'une amante et de sa tente, une tente qui était à Sakt el Liwa, entre Dakhul, Hawmil, Tudiha et Mikrat ».

« Bien que balayés par le vent du nord et le vent du sud, les vestiges de cette tente ne se sont point effacés. Pareils à des grains de poivre, les crottes des gazelles jonchent le sol de l'ancien campement. Mon soulagement est dans l'écoulement des larmes. Mais des vestiges voués à la disparition ne me sont d'aucun secours. (6) Ou encore « les vestiges du campement de Khawla paraissent sur le plateau de Tahmid, comme les traces d'un tatouage qui s'efface sur le dos de la main. Arrêtant leurs montures mes compagnons me dirent : « ne dépéris pas de désespoir. Sois courageux » (7).

Suscitée par certains stimulis et certaines conditions, cette rencontre avec le passé est une dimension temporelle fondamentale vécue par l'arabe archaïque. Elle est fondamentale pour deux raisons. Elle lui permet de se fixer dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire de se retrouver, quoique de manière confuse, à travers ses diverses sensations et leurs différentes qualités. Mais aussi, en le replaçant en face des vestiges du passé, elle lui fera prendre conscience d'un temps, qui, dans sa matérielle extériorité, n'est que ruines et fantômes. Ce qui voulait dire conscience (de) ruines. C'est là précisément l'unique dimension temporelle que puisse saisir l'arabe primitif. C'est par elle que commencent sa vie et « sa conscience » et qu'elles se concrétisent pour s'y réduire. Ce qui nous a permis d'élaborer pareille interprétation, ce n'est pas seulement cette absence à soi et au monde caractéristique de la mentalité primitive de l'arabe archaïque, mais aussi notre référence à la linguistique arabe et plus particulièrement à son système temporel sur lequel nous présenterons prochainement une plus ample étude.

La langue arabe dispose explicitement de deux formes temporelles : le « MADI » (ce qui est parti, ce qui est évacué) c'est à dire le passé ou l'accompli, et le « MUDARI' » (ce qui est proche, ce qui est similaire), c'est-à-dire le présent. Nous ne parlerons pas ici de l'impératif ('AMR) pour deux raisons d'abord parcequ'il est un mode, et puis parcequ'il est atemporel, c'est-à-dire ne comportant aucune mention, aucune détermination du temps. Contrairement au latin dont l'impératif a deux temps : le présent et le futur, et au grec dont l'impératif en a trois, l'arabe ne circonscrit pas son impératif dans un temps déterminé, tout au moins du point de vue morphologique.

6) IMRU'AL QAYS IN MUALLAKAT AL SABAA AL-ZAWZANY. Ed. Beyrouth.

7) TARAFAH IBN AL ABD - IN LOC-CIT.

proscrire au profit des vertus plus discrètes et plus humaines » (3). Incontestablement nous avons là affaire à des attitudes primaires et primitives où la réaction spontanée et instinctive prévaut sur toute réflexion et tout comportement lucide. Mais ce n'est pas assez de les décrire ou de les signaler, encore faut-il en donner les raisons. Nous pensons, quant à nous, que l'absence de conceptualisation qui est un trait dominant de la mentalité arabe primitive est la raison fondamentale qui empêcha l'arabe archaïque de s'élever à l'humain et d'agir efficacement sur le monde. On comprendrait alors plus aisément pourquoi-comme le disait Ahmed Amine : « l'imagination de l'arabe primitif était étroite et manquait de variétés; rarement elle lui faisait entrevoir une vie meilleure que la sienne ou un mode d'être qu'il s'efforcerait de réaliser. Il n'a aucune connaissance de ce qu'on appelle « idéal » puisque celui-ci, c'est l'imagination qui le crée. Sa langue n'en comporte aucune mention, aucun mot qui le signifie. Aussi demeure-t-il en-deçà de toute imagination poétique capable de le transposer dans un autre monde dont il puisera de nouvelles idées » (4). Toujours selon notre principe d'explication, l'arabe primitif, à l'état d'immanence aux étants, ne saurait établir des liens entre les phénomènes, ni saisir l'identique et le permanent à travers l'écoulement des choses et de leurs qualités. Incapable d'avoir une vision globale du monde, il l'est encore davantage quand il s'agit - selon A. Amine « d'en distinguer les fondements et les accidents. De plus, lorsqu'il examine une chose, sa pensée ne va pas jusqu'aux abysses, mais s'arrête à ces aspects particuliers qui provoquent son admiration. En présence d'un arbre, il ne le voit pas comme un tout, son regard est plutôt attiré par un aspect particulier de cet arbre tel que la rectitude de son tronc ou la beauté de ses branches. Devant un jardin, sa vue ne l'embrasse pas dans son ensemble et son esprit ne le saisit pas comme le « saisirait » la photographie, mais telle l'abeille, il voltige de fleur en fleur se délectant de son nectar » (5).

En effet, c'est parcequ'il est englué et qu'il s'englue dans les images syncrétiques des choses et dans leurs silhouettes particulières et ondoyantes, sans la moindre idée de s'élever à la synthèse personnelle de soi et encore moins d'unifier dans une expérience fondamentale toutes les manifestations de son monde, que l'arabe primitif ne peut avoir une perception intime de la temporalité. Et quand bien même il en aurait un simulacre, ce serait alors sous le mode de l'absence. En réalité, c'est lorsque des vestiges spatiaux auraient stimulé ses sens et que de nouvelles et insolites sensations eussent affecté son âme, qu'il « sentirait » un certain passé. En tout cas, ce ne sera pas à la suite d'une évocation volontaire et réfléchie qu'il l'éprouvera mais c'est plutôt à travers une certaine sensation de vacuité succédant à une autre sensation de plénitude. C'est ainsi que de pâles images envahiront, par association et de façon dé-

3) R. Blachère : Histoire de la littérature arabe T 1 p : 31.

4) Cf. A. Amine : Fajr Al-Islam - Le Caire p. 37.

5) Op. cit.

silence. D'ailleurs, il n'est pas sans analogie avec ce que L. Levy-Bruhl (2) avait tenu dans ses « Carnets » pour caractéristique de la mentalité primitive. Malheureusement, ce trait saillant constitutif de la langue arabe archaïque a été toujours considéré par la plupart de nos contemporains comme un signe de richesse du passé de notre langue. Mais à examiner la question de très près, l'on ne manquera pas de constater que cette prolifération verbale, loin de constituer la richesse conceptuelle de la langue arabe archaïque, était plutôt le signe évident de l'incapacité de la mentalité arabe primitive de former ses concepts. Les mots que l'arabe primitif articulait étaient plutôt des sons qui traduisaient des sensations, des besoins, en un mot sa vision sensitive et affective du monde qui l'englobait. Tant que l'on restera au niveau de la sensation, tant que les mots ne seront pas le résultat de l'abstraction des intuitions sensibles, de leur généralisation et de leur cristallisation sous forme de concepts, la pensée, immergée dans l'être et perdue dans le monde particulier de la qualité, sera évidemment en-deçà de toute conceptualisation. L'arabe primitif apparaît alors comme le criminel Tentale, décrit par Ovide et Virgile, consumé d'une soif brûlante, au milieu d'un cours d'eau frais et limpide qui, sans cesse se dérobe à ses lèvres desséchées. Cette vie pré-conceptuelle sera caractérisée par le déferlement des sensations de toutes sortes, et l'arabe primitif, pour les exprimer inventerait une multiplicité de mots qui sont essentiellement des aspects très particuliers des choses. On comprendrait alors aisément pourquoi il n'y avait pas un seul mot, mais des centaines de mots arabes pour dire par exemple « chamelle ». Chaque état, chaque aspect particulier, chaque trait de la chamelle, suscite dans l'âme arabe un mot qualitatif par lequel il l'exprime. Dire que cette chamelle est belle, ce serait l'occasion pour l'arabe primitif d'accumuler une suite de qualités particulières sans lien entre elles. D'ailleurs, est-il besoin de les lier, puisqu'elles lui sont livrées confondues dans la réalité. Ce qui nous fera comprendre l'absence de la copule (EST) en arabe. Les multiples sensations de l'arabe primitif, n'étant pas subsumées sous des concepts, auront sur lui une emprise telle qu'il ne pourrait ni s'en dégager ni prendre conscience de lui-même en tant que conscience de ses états et de l'être. Eparpillé dans le multiple et le divers de la sensation, il ne peut donc, ni s'élever à la conscience de soi, ni à plus forte raison comprendre l'unité de cet univers où il est immergé et dont il subit pourtant les vives et continuelles impressions. Or cette adhésion tenace aux fluides apparences ou plus exactement cette dissolution dans l'immédiat des qualités sensibles, nous donnera une configuration curieuse de ce type d'arabe dont les traits de caractère, bien qu'attestés et relatés par tous les ouvrages de littérature arabe, ont été insuffisament expliqués. En effet, c'est à partir des remarques précédentes que l'on pourrait comprendre « toutes les manifestations de violence, de férocité, d'arbitraire, de vanité, de jactance (caractéristiques de l'âme arabe archaïque) que l'Islam venait réfréner ou

2) Cf : L-Levy-Bruhl : Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures : ALCAN - 1910 et CL-Levi STRAUSS : La pensée sauvage.

LA TEMPORALITE ET SES DIMENSIONS DANS LA PENSEE SACREE ET LA PENSEE PROFANE ARABES

Dans un travail antérieur, portant sur la problématique de l'ipséïté et de l'altérité, nous avions montré que le « Je » du Cogito était saisi, selon Averroès, dans une expérience modaine en présence de l'altérité dont il se distinguait. Etre et avoir conscience d'être, c'est être dans le monde en face d'autres étants. Telle était du moins la position fondamentale que certains textes d'Averroès nous permettaient de saisir. Mais avec Averroès, nous sommes déjà au XIIème siècle, et la pensée islamique, avant lui et avec lui, avait eu tout le temps requis pour se développer et prendre, au contact de la philosophie aristotélicienne ainsi que de l'exégèse coranique, des contours historiquement définis. Or, ce que l'on doit retenir pour l'instant, c'est que cette découverte rochdienne fondamentale de l'existant en tant que co-existant (principe qui allait à l'encontre de la position solipsiste d'Avicenne) (I), nous sera d'une grande utilité, puisqu'elle nous permettra d'examiner à sa lumière le problème de la temporalité en fonction d'une ontologie dont l'étude sera faite à partir de la poésie antéislamique pour se placer ensuite au niveau de l'Ecriture Sainte de l'Islam.

Si vous consultez les livres de lexicographie arabe, vous serez étonné de constater que la langue archaïque des Arabes disposait de milliers de mots pour exprimer le concept de lion, de chamelle et d'épée, pour ne citer que ceux-là. Ce phénomène très curieux ne devrait pas passer sous

1) Cf. notre étude intitulée « L'affirmation de l'ipseïté et de l'altérité chez Descartes et les philosophes de l'Islam : in Annales de l'université de Tunis n° 13. (à paraître in arabic) 1976.

peut acquérir l'homme, par son unique effort propre, est relative et limitée. En dehors du domaine de la logique et de la raison, d'autres forces dirigent l'activité humaine et guident ses pas vers la découverte des éléments nouveaux, forces extérieures à l'homme : intuition créatrice ou Divinité.

Nous terminons par une question annexe, toujours à l'ordre du jour : la valeur relative de la connaissance théorique et de la pratique. Pour les savants arabes, il y a jonction du théorique et du pratique; mais cette jonction ne justifie en rien la valeur de la connaissance; en effet, cette dernière - nous l'avons signalé dès le début - se limite à la simple compréhension, elle éclaire le tréfonds de l'être et « verse la paix dans le coeur du savant » (yutligu l-qalb).

En notre siècle où l'homme est devenu machine, où le technique est roi, il peut ne pas être inutile d'évoquer cette éthique des savants arabes face au problème de la connaissance : peut-être pourrons-nous y trouver quelque élément susceptible de nous ramener à une meilleure compréhension de la condition humaine, de rétablir l'harmonie entre la matière et l'esprit, de réaliser un véritable équilibre de l'être, générateur de paix et de sérénité.

Mohamed SOUISSI

L'intervention de faits nouveaux oblige sans cesse le savant à remanier l'interprétation des phénomènes. La connaissance ne peut être que dynamique. D'où l'invitation à l'expérience, d'où les observations variées, accomplies dans des conditions diverses, répétées en des endroits différents et à des époques différentes.

L'éthique des savants arabes, relativement à l'expérience, est remarquable : on lit toujours avec délectation les pages d'Ibn-al-Haytam où il décrit sa méthode dans la recherche scientifique : observations multiples, collecte exhaustive des données, analyse de ces données en évitant autant que possible de se laisser guider par des idées préconçues, critique serrée des prémisses, longue patience pour découvrir les permanences et dégager les lois générales, retour au réel pour confirmation et vérification des conclusions.

Ainsi donc, la connaissance ne peut se séparer de l'expérience; ceci entraîne le rejet du principe d'autorité; « Si grand que soit Galien, écrit Abdellatif al-Bagdadi, si réservé qu'il soit, et quelles que soient les précautions dont il s'entoure, l'expérience objective est plus véridique que lui ». Cette attitude justifie les remaniements successifs de l'Almageste de Ptolèmée et de l'Optique d'Euclide, remaniements effectués par grand nombre d'auteurs arabes.

Cette solidarité de l'expérience et de la connaissance exclut donc qu'une connaissance donnée puisse représenter le réel, et donc l'ontologisme fondé sur l'adéquation de l'idée et du réel.

Ibn-al-Haytam admet des interprétations diverses pour comprendre le même phénomène : ainsi pour la réflexion et la réfraction de la lumière, il invoque des théories géométriques, et il s'adresse également à des interprétations d'ordre mécanique.

Il y aura une combinaison de points de vue compréhensifs pour comprendre un évènement singulier ou un phénomène relativement simple. La pluralité même des théories ainsi admises démontre leur caractère ontique.

Ajoutons que, quels que soient les résultats atteints, quelle que soit la lumière jetée sur quelque recoin obscur du réel, nul ne peut prétendre avoir déchiffré le livre secret de l'Univers; quel que soit le degré de précision réalisé par les conclusions, la compréhension n'est qu'une approche, par degrés, du réel dont les horizons s'éloignent au fur et à mesure qu'on espère les atteindre : le réel est un cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part.

Cette attitude laisse au savant une impression d'insuffisance. Les penseurs arabes en tirent deux conclusions admirables : d'abord, ils y trouvent une justification de leur persévérance; tous les espoirs sont permis à l'humanité; dire à l'homme : « Tu n'iras pas plus loin » est absurde; le progrès est possible, et indéfiniment. D'autre part, la connaissance que

LA CONNAISSANCE, VUE PAR LES SAVANTS ARABES : SA VALEUR : SES LIMITES

Nous nous appuyons sur de larges citations glanées dans l'oeuvre immense des savants arabes; nous reproduisons même in-extenso des pages remarquables d'Al-Biruni, d'Ibn Ll-Haytam et d'Ibn Al-Baytâr, pour essayer de dégager l'essentiel de leur philosophie relativement au problème de la Connaissance. Nous résumons dans ce qui suit, et d'une manière fort succincte, les éléments fondamentaux de nos conclusions.

Mis en contact avec les trésors de la science grecque et indienne, les savants arabes ont adopté une attitude spécifique vis-à-vis du réel, face aux phénomènes multiples et variés que leur curiosité insatiable leur a permis de découvrir dans la nature et son infinie complexité. Il nous semble intéressant de nous arrêter aux caractères dominants de cette attitude.

Tout d'abord, la recherche scientifique, pour le savant arabe, est orientée non vers l'explication, mais presque exclusivement vers la compréhension, vers la satisfaction d'un besoin intense d'intelligibilité. Ceci implique un postulat : il existe une vérité objective; la compréhension du réel est possible. Ce postulat, les savants arabes y ont adhéré sans réserve. Toutefois, ils n'ont pas versé dans l'excès consistant à penser qu'on peut trouver dans la science la solution de toute question...

D'autre part, la Connaissance qui est à la portée de l'humanité n'est que relative : toute tentative d'atteindre l'absolu, jugée vaine et vouée par essence à l'échec, est rejetée délibérément.

Il en résulte que la connaissance humaine est temporelle; elle est variable; elle ne peut être une à travers les âges et à travers l'espace. En effet, d'une part, la connaissance se pose sur des objets variables, changeants, et, d'autre part, elle-même n'est pas pas acquise instantanément; elle se développe dans le temps.

spirituel. Mais l'homme étant à la fois corps et âme, la question du rapport entre ce progrès et le progrès matériel se pose. Sur ce point le christianisme a son mot à dire. Tandis que le monothéisme absolu a relégué très loin l'être qui incarne le mal, le Démon, le christianisme au contraire a su lui reconnaître son importance dans les affaires de ce monde. Satan, lorsqu'il a tenté Jésus, lui promettait les royaumes de la terre; il est en effet appelé le Prince de ce monde. Rien ici-bas n'échappe à son influence. Mais l'Esprit de Dieu, que le Christ a envoyé à ceux qui le suivent, les anime et fait d'eux les membres de l'Eglise militante, des combattants contre le mal. Si donc nous considérons une oeuvre humaine en ce bas monde, elle est toujours soumise à deux forces contraires, de sorte qu'en elle même elle est fondamentalement ambigue. Sa valeur positive ou négative dépend de la force qui l'emporte sur l'autre. Ainsi toute invention sera bonne ou mauvaise selon l'esprit qui l'animera, l'esprit du mal ou l'esprit du bien. Devant le progrès matériel, le christianisme se borne à rappeler son inéluctable ambiguité et appelle les Croyants à lutter contre tout ce qui tend à en faire une oeuvre de perdition. Le chrétien doit être armé et vigilant, non pas armé d'une simple morale, fût-elle d'inspiration chrétienne, mais de la foi, vivante, robuste et éclairée. Le spectacle de ce qui se passe autour de nous confirme exactement ce point de vue; et c'est par cette doctrine et l'action qu'elle doit nourrir, que le christianisme est présent à notre monde, dans toutes ses dimensions, et qu'il accueille le progrès, produit de l'esprit humain, pour qu'il reste digne de l'homme au service de Dieu.

Il se développe malheureusement dans l'Eglise une mentalité dangereuse qui est d'ailleurs souvent cultivée par les « bonnes âmes ». Mais rien n'est plus suspect qu'une bonne âme. L'enfer, comme on dit, est pavé de bonnes intentions. Vouloir être de son temps, résoudre, dans le sens du bien et de la justice, tous les graves problèmes qui se posent, c'est une attitude humaine elle aussi ambigue. Elle doit donc être purifiée par une foi solide, parfaitement possédée dans la totalité de sa réalité, telle qu'elle sort de l'enseignement du Christ. Se contenter de bonne volonté, crier : « Seigneur ! Seigneur ! » et lancer le nom de Jésus dans la mêlée où l'on a eu l'imprudence de se jeter sans être armé et sans être soutenu par une ferme et claire doctrine (au sens du mot latin **doctrina**), c'est risquer de se séparer de l'essence du christianisme. Et on pense, malgré soi, à ces paroles du Christ : « Si quelqu'un vous dit alors : le Christ est ici, il est là, ne le croyez point. Car il s'élèvera de faux christs et de faux prophètes, et ils feront des signes et des prodiges jusqu'à séduire, s'il se pouvait, les élus mêmes. Pour vous, prenez garde ! Voyez, je vous ai tout annoncé d'avance ».

ROGER ARNALDEZ

peuple juif, avec des alternances de fidélité et d'infidélité de ses membres, voire de ses représentants. Et pourtant sa fin est différente : c'est la réalisation du Royaume de Dieu, qui n'a rien à voir avec les royaumes de ce monde, fût-ce un royaume messianique. Il ne s'agit plus de la gestation de la Foi, mais de la gestation de l'humanité nouvelle, de l'homme nouveau qui peuplera la Cité de Dieu. L'Esprit souffle partout, mais particulièrement dans l'Eglise, et le rôle de l'Eglise, dans l'histoire qui est devenue son histoire, est de révéler à tous les hommes le souffle divin qui les muet et les travaille. Ainsi l'Eglise est dans le monde, avec tous les hommes, aussi proches d'eux que possible, nullement aliènante, parce quelle a vocation de les comprendre de l'intérieur, bien que souvent des chrétiens, des hommes d'Eglises, théologiens, prêtres et religieux, missionnaires, évêques et même papes, aient pu, sur le plan de leur action personnelle, commettre des erreurs, des injustices, et défigurer ainsi l'image de l'Eglise que les non-chrétiens cherchent à voir en eux.

L'examen du christianisme face au progrès confirmera et complètera ce que nous venons de voir sur l'Eglise et l'histoire. L'idée de progrès est relativement récente. C'est à partir de la fin du 18ème siècle qu'avec les premiers grands développements des sciences et des techniques modernes, elle s'impose à l'esprit humain. Il est évident que le christianisme ne saurait en tant que tel apporter des principes au nom desquels les chrétiens devraient prendre telle ou telle position en face du progrès, le juger, l'accepter et le favoriser, ou au contraire le refuser et le combattre. La question de savoir si le progrès est continu et linéaire, ou s'il y a des cycles de développement et de régression échappe également aux compétences de la théologie chrétienne. Sans doute la représentation que les Evangiles suggèrent de la fin du monde n'est guère favorable à l'espoir d'une progression vers un « toujours mieux ». Il semblerait plutôt que le monde et l'humanité se dégraderont peu à peu jusqu'à la totale annihilation. Mais il est difficile d'interpréter ces textes et d'en tirer des conclusions qui puissent s'insérer dans l'histoire. Quoi qu'il en soit, le pessimisme qui pourrait s'en inspirer, n'a jamais dominé la pensée chrétienne. L'individu humain sait qu'il mourra, que son corps, vaincu par les forces destructrices, se désagrègera. Pourtant, il emploie sa vie à se parfaire par toutes les valeurs qu'il se sent capable de réaliser en lui. Ainsi en est-il de l'humanité tout entière. Qu'elle doive un jour disparaître, qu'à la fin des temps une puissance adverse bouleverse les êtres matériels et les corps, que cette vision eschatologique de la lutte ultime entre le mal et le bien soit effrayante, cela n'empêche pas obligatoirement la croyance au progrès. Il y a un au-delà de ce monde, comme il y a un au-delà de notre vie terrestre. Progresser, c'est se préparer à cette modification (1) complète de l'homme qui lui donnera son aspect et sa réalité définitifs. Rien ne s'oppose donc à ce que les chrétiens aient foi dans le progrès.

Mais quel progrès ? Il va de soi qu'il ne saurait être question, dans une perspective essentiellement chrétienne, d'autre chose que d'un progrès

il estime même que tout homme doit être héritier. Ce « quelque chose », c'est ce qui s'appelle la révélation, mais une révélation qui se fait par degrés, dans le temps de l'histoire, d'une vérité qui ne se fait jour qu'avec peine, un peu comme un soleil levant qui a du mal à percer les brumes matinales, mais qui finit par resplendir. L'histoire biblique du peuple juif montre de façon particulièrement frappante cette lutte de la lumière et des ténèbres, lutte réelle, tangible pour ainsi dire, en un mot vraiment historique. L'historicité est justement constituée par les péripéties de cette lutte, faite de victoires partielles et de défaites partielles, jusqu'au triomphe final. L'exemplarité du peuple juif ne consiste pas seulement, comme le laisserait parfois penser l'exégèse allégorique, dans la possibilité qu'il offre de tirer de son histoire des leçons spirituelles, voire des principes d'action (comme l'a fait Bossuet dans sa **Politique tirée de l'Ecriture Sainte**); elle consiste dans le fait qu'il est révélateur de l'action de l'Esprit divin dans le monde. Une habile exégèse figurée serait capable, n'en doutons pas, de tirer profit de textes étrangers à la Bible, par exemple des psaumes de l'ancienne Egypte, de Platon, de Virgile (on l'a fait : pensons à la sixième Eglogue), et, en si bon chemin, pourquoi nous arrêter et refuser d'aller jusqu'à des textes de l'Inde ou de la Chine ? Mais il paraît bien établi qu'aucune autre histoire que celle que rapporte la Bible, ne laisse voir aussi nettement le cheminement des hommes (de ces hommes privilégiés que Dieu a choisis à cet effet) vers la vérité que le christianisme proclame et qu'il propose à l'humanité entière. Les chrétiens trouvent donc dans l'historicité de cette histoire la longue gestation de leur foi. Peu importe dès lors qu'ils escamotent l'historicité de cet événement particulier en lui-même qu'est le passage du Jourdain. Si les Hébreux ne l'avaient jamais traversé, ou s'ils avaient traversé l'Euphrate, l'Indus ou le Gange, il suffisait pour apporter au christianisme ce qu'ils lui ont apporté, qu'ils aient eu et gardé intact - et c'est ce qu'ils ont fait - le sens profondément religieux de l'historicité de leur propre histoire, quelle qu'elle ait pu être. C'est grâce à cela que le christianisme a pu proclamer avec le Christ que les temps étaient accomplis. Voilà pour l'histoire antérieure au christianisme.

Mais une fois les temps accomplis, l'histoire allait-elle continuer ou s'arrêter ? Il est clair que le temps ne cesse de s'écouler, et par conséquent l'histoire de se faire. Mais pour le christianisme, si chaque peuple continue à avoir sa propre histoire, si désormais aucun d'eux ne peut prétendre à la valeur universelle de son exemplarité historique, voilà que commence une autre histoire, qui ne sera plus simplement universellement exemplaire, mais qui en revanche réalisera l'universalité réelle de l'humanité. C'est l'histoire de l'Eglise. L'Eglise, comme tous les chrétiens, est dans le monde, mais n'est pas de ce monde. Elle y est présente par ses institutions, mais elle ne se propose aucune des fins « mondaines » à la différence des états et des nations. L'ambiguïté qui subsistait dans l'histoire du peuple juif, parce qu'il était un peuple, est complètement dissipée (au moins en principe, car il y a eu çà et là des retours de confusions). Néanmoins, l'histoire de l'Eglise garde bien des aspects de l'histoire du

séparée en deux... Ici, au contraire, « Celui qui est venu détruire le mur de séparation a rendu unique ce qui était deux » (**Ephésiens** 2, 14); l'eau en effet s'amoncela d'un seul côté, de l'autre elle s'écoula vers la mer (**Josué,** 3, 16). Ensuite Jésus dit : « Préparez-vous des provisions pour la route » (**Jos.** 1, 11). Et aujourd'hui encore, si tu écoutes, Jésus te dit : Si tu me suis, prépare-toi des provisions pour la route. Les provisions en effet sont les oeuvres qui nous accompagnent comme un fidèle viatique pour la route à venir... Une fois franchies les rives du fleuve, « la manne a cessé » (**Jos.,** 5, 12), et c'est pourquoi, si on ne prépare pas de provisions, on ne pourra pas suivre Jésus à son entrée dans la Terre des promesses : alors, dit l'Ecriture, ils commencèrent à manger du fruit de la région des palmes, et ils mangèrent d'abord des azymes » (**Jos.** 5, 11). Tu le vois donc, lorsque nous avons quitté les voies de ce monde, si nous suivons Jésus d'un coeur droit, la palme de la victoire se présente à nous tout d'abord, et lorsque nous avons rejeté « le ferment de malice et de perversité », nous sont préparés « des azymes de pureté et de vérité » (I. **Cor.** 5, 8) ».

Ce texte est très symptomatique d'une tendance profonde, et prouve abondamment le danger que fait courir l'exégèse figurée au sens de l'historicité de l'histoire. D'ailleurs, les paroles du Christ, si souvent citées : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », l'exhortation constante à rechercher le Royaume de Dieu et à se détourner du monde et de ses illusions, tout cela forme un ensemble qui oriente la vie et la pensée chrétiennes vers des réalités spirituelles qui semblent tout à fait étrangères à ce qui se réalise dans l'histoire. Car l'histoire est celle de ce monde ; et le monde, c'est le mal. On a reproché au monachisme son idéal de retraite loin des tracas des hommes dans lesquels il semble bien souvent ne voir que des vanités ou des effets des vanités. La vie des moines représente-t-elle la vie chrétienne parfaite ? La chasteté qui mettrait fin à l'espèce humaine est-elle une valeur fondamentale sous sa forme absolue ? Autant de questions qui ont été posées, et quelle que soit la réponse donnée, il est certain qu'elles se posent et qu'on pourrait accuser le christianisme de détourner l'homme du soin de son destin historique.

En fait, dans ce que nous venons de dire, il n'y a qu'une des deux composantes de la conception chrétienne. Si l'exégèse figurée escamote l'histoire proprement dite, le christianisme la retrouve à un autre niveau. Ce qui disparaît, c'est la valeur de l'historicité de l'histoire du peuple juif en tant que peuple particulier refermé sur lui-même. Le passage du Jourdain n'intéresse pas le chrétien en tant que passage du Jourdain; les rois David et Salomon, en tant que personnages historiques, qui ont régné, combattu, édicté, pour répondre aux nécessités politiques de leur époque, n'ont pas plus d'importance à ses yeux que n'en ont des Empereurs de Chine (sauf qu'il les connaît mieux). Mais le chrétien reconnaît, et sa foi l'oblige à reconnaître, qu'à travers l'histoire du peuple juif, il s'est formé « quelque chose » dont il est, lui, chrétien, l'héritier, et dont

du Christ ont été de pair avec les attaques contre la conception, dite cartésienne, de la raison universelle. C'est avec une remarquable sûreté de vue que Voltaire et Diderot, entre autres, combattent la morale et les dogmes chrétiens en étalant avec complaisance la diversité des moeurs et des croyances à travers la planète, et en substituant à la raison souveraine de l'âge classique, une raison ouvrière qui commence à s'instruire des faits avant de juger de la vérité.

Ainsi donc la pensée chrétienne, dès ses débuts et pratiquement jusqu'à nos jours, a été tentée d'escamoter l'historicité de l'histoire que lui révélait pourtant le judaïsme dans lequel elle enfonçait ses racines. Reconnaissons-le : l'historicité exemplaire n'est pas l'histoire. Relativement à ce sens très profond de l'historicité de l'histoire dont témoigne chaque verset de la Bible, l'interprétation chrétienne de ces textes tend à devenir anhistorique. Les événements qui sont relatés dans le Livre Saint et qui touchaient le plus profondément les lecteurs juifs (comme la sortie d'Egypte), les personnages pour lesquels ils ressentaient la plus vive vénération, deviennent des figures et des symboles. L'histoire du peuple juif ne pouvant pas, telle quelle s'intégrer à l'histoire d'un autre peuple différent, devient le symbole de l'histoire de l'homme en général; mais l'homme en général n'ayant aucune existence concrète, le symbole ne peut plus être en définitive que celui de l'histoire d'une âme. Nous nous bornerons à un exemple, pris entre mille, de cette sublimation de l'histoire, en citant un commentaire d'Origène tiré des **Homélies sur Josué.** Rappelons au préalable qu'Origène, partant de la similitude des noms, voit en Josué une figure de Jésus **(Y'hosua)** : « Mais le noms de Jésus, je le trouve pour la première fois dans **l'Exode,** (17, 9) ». Cela étant, voici ce que devient l'événement historique du passage du Jourdain dans un texte reconstruit où se superposent et même s'entremêlent références bibliques et réminiscences néotestamentaires : ».

> « Lorsque Moïse faisait sortir le peuple de la terre d'Egypte, il n'y avait aucune discipline dans la foule, aucun rituel chez les prêtres. Ils franchissaient l'eau de la mer, une eau salée qui ne contenait rien de doux, et qui « formait un mur à gauche et à droite (**Exode,** 14, 22. 29). Voilà ce qui se passe sous la conduite de Moïse. Mais lorsque mon Seigneur conduit l'armée, voyons les réalités qui déjà alors étaient préfigurées. Les « prêtres marchent devant; ils portent sur leurs épaules l'arche de l'Alliance (**Josué,** 3, 6) »; nulle part désormais on ne rencontre la mer, nulle part des flots salés; mais je viens au Jourdain sous la conduite de mon Seigneur Jésus, et j'y viens non pas dans le désordre de la fuite ou dans le trouble de l'épouvante, mais j'y viens avec les prêtres qui portent sur... leurs épaules l'arche de l'Alliance du Seigneur où sont gardées la Loi de Dieu et les tables sacrées. J'entre dans le Jourdain, non pas dissimulé dans le silence, mais au son des trompettes en entonnant un air spirituel et divin, afin de m'avancer jusqu'à la prédication de la trompette céleste. Dans la traversée de la mer Rouge, l'eau s'était

d'alors, l'oecoumène, une sorte de « préparation évangélique ». Mais avec cet héritage unifié ou unifiable, les hordes barbares du Nord, les civilisations de l'Inde et de la Chine, les traditions de l'Afrique Noire, n'avaient rien de commun. Peut-être ces divers peuples n'avaient-ils pas une conscience précise de leur histoire, du moins à la manière des Juifs. C'est ce qui explique en partie que beaucoup se sont laissés toucher par la prédication chrétienne. Mais il fallait craindre qu'en se heurtant, en certains pays, à des systèmes de valeurs plus fortement, voire très fortement vécues et senties, l'enseignement des missionnaires ne réveille la conscience d'un nationalisme spirituel, sinon d'un nationalisme pur et simple. C'est ce qui a eu lieu dans bien des cas, même là où il a fallu attendre plusieurs siècles. Il n'est pas facile d'être universel dans un univers fait de particularismes. On prèche toujours son universel à soi, que les autres ressentent comme une cause d'aliénation.

Par suite, que l'on considère les antécédents juifs du christianisme ou ses projets missionnaires pour l'avenir, on rencontre le même obstacle, fait de toutes les forces historiques concrètes, forces de défense, forces de rejet, qui s'opposent à l'invasion de l'universalisme. Le christianisme issu d'une culture religieuse qui mettait l'histoire au centre de sa pensée et de sa vision du monde, allait donc trouver, d'abord chez les représentants historiques, les héritiers selon la chair, de cette culture, ensuite et **a fortiori,** chez des hommes et des peuples attachés à d'autres cultures et à des familles spirituelles différentes, une résistance qui est celle de l'histoire même incarnée en chacun. C'est qu'il voyait tout dans le cadre d'une histoire de l'humanité et qu'il ne pouvait pas faire autrement. Or l'histoire de l'humanité est abstraite; tout au plus peut-on espérer de nos jours qu'avec le développement des communications, la connaissance de plus en plus poussée des civilisations présentes et passées, voire archaïques, cette histoire pourrait se faire sur des bases réelles. N'est-ce pas au fond le voeu qu'a formulé le Concile de Vatican II, quand il s'est penché sur les religions et les philosophies du monde ? Son désir n'était-il pas que s'écrive aujourd'hui, ou qu'on commence à écrire, une nouvelle **Préparation Evangélique** qui s'étendrait à la totalité des peuples et des cultures de la terre ? Ce désir, s'il est bien tel que nous le pensons, n'est-il qu'un rêve ? Seul l'avenir le dira. S'il se réalise, alors le christianisme pourra réintégrer l'historicité de l'histoire, telle que la pensée biblique l'a conçue, mais cette fois à l'échelle de l'humanité entière.

Notons en passant que, jusqu'ici, le christianisme a été contraint de postuler une universalité de l'homme, de l'affirmer envers et contre tous, à l'encontre des faits eux-mêmes. Nous le disions, une telle universalité ne saurait être qu'abstraite, du moins tant que les particularités, jusqu'ici irréductibles, de l'histoire n'auront pas conflué dans un seul et unique courant humain. On est donc peut-être justifié à comparer l'universalisme chrétien à l'universalisme de la pensée française au 17ème siècle (pensée qui était d'ailleurs imprégnée de christianisme). Quoi qu'il en soit, il est curieux de remarquer qu'au siècle suivant, les attaques contre la religion

son Dieu à lui contre tous les autres dieux, pour que le monothéisme triomphe dans le monde, de même il a fallu qu'il écrive son histoire à lui. peuple élu, enraciné dans son passé et tout ouvert sur son avenir, pour que les hommes prennent conscience de l'histoire en tant que telle, c'est-à-dire d'un temps historique dans lequel s'accomplissent des destinées humaines à l'échelle des nations. Paradoxalement le particularisme juif a ouvert à la pensée humaine universelle des perspectives que, sans lui, elle aurait, semble-t-il, ignorées.

Le christianisme qui se déclare héritier du judaïsme devait inévitablement héritier de lui ce sens de l'histoire. Mais il est évident qu'il ne pouvait pas recevoir un tel héritage sans le modifier profondément. La Bible n'est plus pour lui l'histoire exclusive d'un peuple. Elle devient l'histoire de l'homme, vue dans celle d'un peuple exceptionnel qui a eu une si forte conscience de lui-même et de ses fins ultimes, qu'il est capable de révéler à l'humanité tout entière, et ce qu'elle est, et ce vers quoi elle est en marche. Tous les événements bibliques, dans lesquels le texte sacré montre les rapports particuliers du Peuple de Dieu à Dieu, sont transposés sur le plan des rapports de tous les hommes, nations ou personnes individuelles, au Dieu unique qui est leur Créateur et leur Providence. L'histoire biblique devient une histoire exemplaire, et le monde entier peut s'y retrouver.

Mais cette profonde modification de point de vue n'allait-elle pas détourner la pensée chrétienne de l'historicité de l'histoire telle que le judaïsme l'avait conçue de façon si originale. Même si l'idée du destin d'un peuple déterminé comporte une part d'idéal, le peuple est toujours là, avec son existence concrète et toujours actuelle; s'il se réfère sans cesse à son propre idéal, il peut tenter de s'y conformer; il peut se penser, en chaque période importante ou critique de son histoire, en fonction des valeurs normatives qu'il représente pour lui; par conséquent cet idéal ne perd jamais contact avec les réalités terrestres. Mais que dire de l'idée d'un destin de l'humanité ? Que de nations diverses, engagées dans leur propre aventure politique, sociale, culturelle, économique ! Fussent-elles toutes converties à ce christianisme universaliste, comment leur assigner et leur faire reconnaître, comme corollaire de l'unicité de Dieu, une unicité de destin ? Or le monde, dans sa majorité, était loin, et est resté loin de la foi chrétienne. Il fallait porter la « bonne nouvelle » de l'Evangile. Or on sait à quels problèmes, à quelles difficultés se sont heurtées les missions, problèmes de races et de mentalités, problèmes de cultures, problèmes liés aux particularismes, et, les plus graves, problèmes humains. Quelles peuvent-être les conséquences concrètes d'une conversion sur une âme individuelle, et plus encore, sur toute une société ? Les premiers chrétiens du monde gréco-romain avaient été préparés à recevoir le message évangélique, car ce monde connaissait les Juifs, surtout ceux de la diaspora; il y avait eu la traduction de la Bible en grec, l'oeuvre de Philon d'Alexandrie; on peut même, avec Eusèbe, penser, qu'au-delà de la présence juive, il s'était fait, dans l'ensemble de la terre civilisée

LE CHRISTIANISME FACE A L'HISTOIRE ET AU PROGRES

Les historiens des religions et de la philosophie ainsi que les exégètes ont depuis longtemps remarqué l'importance que tient l'histoire dans la pensée biblique. Les Grecs se posaient le problème du devenir et du temps et ne parvenaient à leur trouver une valeur ontologique qu'en en faisant une recherche de l'immutabilité et une image de l'éternité. Le temps historique n'a presque pas de place dans leurs spéculations : sans doute Platon reprend-il le vieux mythe des âges qui se succèdent, mais on sait que pour lui le mythe est lié au caractère d'un certain langage humain, un langage par images derrière lequel il faut retrouver la parole rationnelle, comme derrière les phénomènes qui changent sans cesse, il faut retrouver l'inaltérable permanence des idées et des essences. Plotin devait suivre la même voie. Quant à la conception du retour éternel, elle est la négation même de l'histoire; le temps est cyclique, tourne en rond et ne mène nulle part. De leur côté, les historiens grecs et latins se contentent de rapporter des événements et des légendes avec plus ou moins d'ordre, plus ou moins de liaisons, les plus grands d'entre eux se bornant à noter des causes, politiques, sociales, économiques, psychologiques, sans jamais s'élever à une vue totalisante de l'histoire. Les Hébreux, au contraire, sont dès le principe persuadés que, si de nombreux peuples s'égarent dans tous les sens de l'erreur, leur nation à eux est guidée depuis les origines du monde jusqu'à un terme vers lequel elle chemine, et l'histoire est pour eux leur propre histoire, le mystère lentement dévoilé de leur être et de leur existence, de leurs origines et de leur destinée. L'histoire n'est pas la simple temporalité, le cadre dans lequel se situent des entreprises humaines, des institutions, des guerres et des révolutions, des dynasties, des traités, des discours au peuple ou aux armées, des réactions à ces discours, des famines, des épidémies, des conquêtes, des fondations de colonies, des fondations de routes commerciales sur terre et sur mer et des relations qui s'établissent ainsi entre les différents pays, etc... La Bible est l'histoire d'un peuple « élu », c'est-à-dire destiné à donner un sens à cette histoire qui est la sienne, et par elle, à toute histoire. De même qu'il a fallu que ce peuple défende jalousement et exclusivement

puissance monétaire sans précédent. Tous les attributs de la modernité matérielle peuvent désormais être acquis rapidement. Mais qui s'interrogera sur les évolutions possibles en l'absence de cadres culturels et d'un appareil intellectuel accordés au type d'historicité qu'implique une modernité matérielle **importée.** Cette question ne vise pas à minimiser l'effort de ceux qui s'attachent à la poser correctement et à y répondre; nous cherchons, au contraire, à en faire mesurer l'importance pour accroître la crédibilité du verset : **innamâ yakhshâllâha-min-ibadihi-l'ulamâ'u »** (XXXV, 28) : seuls ont la crainte de Dieu, les savants parmi ses serviteurs.

Indiquons, pour terminer, qu'on peut entrevoir trois lignes d'évolution possibles :

— Un dépassement du stade islamique traditionnel de la civilisation grâce à la réussite du développement technique et économique. Il en résulterait des crises structuelles de la civilisation semblables à celles que vivent présentement les sociétés industrielles. Les problèmes de critique historique évoqués plus haut n'auraient plus alors qu'un intérêt didactique.

— Un divorce croissant entre une traditionalisation de la pensée et de la culture et la recherche fiévreuse du développement économique. D'un point de vue marxiste classique, cette seconde hypothèse est structuellement irréalisable : d'où la portée théorique de certaines expériences en cours.

— La décision de faire prévaloir la stratégie d'un développement **concerté** visant un remembrement du sens, de la conscience, du corps social. Une telle stratégie impose la reconnaissance que toute historicité engage des valeurs et des non-valeurs; que la valeur est ce qui introduit dans la vie des hommes en société, donc en privé aussi, des éléments concrets et motivés de relation. Mais qui décidera du choix des éléments et de leurs motivations ? Au nom de quoi ? Au nom de qui ? On est renvoyé à la question du fondement de toute historicité.

Mohammed ARKOUN

qui ont refusé l'Ultime Révélation; c'est là la leçon la plus bouleversante de l'épreuve impérialiste : on passe de l'indifférence à l'histoire terrestre qui n'engage pas le futur eschatologique, au sentiment de plus en plus net d'une historicité efficiente, coercitive. On peut ainsi parler d'une découverte de l'historicité « moderne », c'est-à-dire centrée sur la signification de l'histoire pour la condition humaine dans ce monde, détachée de la perspective théocentriste qui caractérisait l'historicité dans l'Islam classique.

Voilà pourquoi, les concepts de Vérité et Histoire changent progressivement de contenu à mesure qu'on approche de la phase des luttes de libération. L'usage idéologique de l'Islam historique remplace le dialogue entre « le Moi divin et le moi humain » (39) qui constituait le cadre de vie et de pensée des croyants avant l'irruption de la modernité. Il serait faux d'interpréter cette substitution comme celle d'un « âge positif » où l'esprit comprend et transforme l'historicité objective, à un « âge théologique » où l'esprit contemplait des entités métaphysiques. Il convient, au contraire, d'insister avec force sur la nécessité de réhabiliter et d'habiliter la pensée musulmane classique, comme un E. Gilson l'a fait pour le Moyen Age occidental afin de mieux apercevoir les illusions, les incohérences, les généralisations abusives, les décisions contraignantes des idéologies modernes. Le second pas décisif - le premier ayant été fait dans l'odre politique et économique - de la prise de conscience par l'Islam actuel du poids de toute historicité, consistera à poser les vraies questions sur les fonctions **réelles** des religions hier, des idéologies aujourd'hui, dans le déroulement des destins collectifs.

Il faut bien reconnaître, en effet, que l'historicité de l'existence humaine a échappé et continue d'échapper dans une large mesure, au contrôle de la pensée réfléchie. Elle reste commandée par le jeu de forces obscures profondes (réalités biologiques, psychiques, sociologiques, écologiques, cosmiques) que la connaissance positive cherche à définir, capter, contrôler. Le progrès véritable est cet effort obtiné, lent, souvent décevant, parfois exaltant que poursuit l'esprit pour faire reculer les frontières de l'inconnu, de l'impensé, donc de l'imprévisible, de l'incontrôlable. De ce point de vue, il est injuste de tourner en dérision le progrès et de céder au désenchantement d'essence idéologique à la mode en Occident. Ce qui est vrai, c'est que les progrès de la science ont été détournés vers des intérêts de classe, de groupes économiques, « d'élites dirigeantes ». Ils peuvent être manipulés par des technocrates étrangers à toute idée d'historicité authentique (bien qu'ils parlent de « valeurs nationales authentiques » selon la terminologie des idéologies officielles).

Les sociétés musulmanes contemporaines n'échappent pas à ce détournement idéologique et économique de la science. La question se pose même avec acuité pour celles d'entre elles qui viennent d'accéder à une

(39) Cf. R. Arnaldez : **Le moi divin et le moi humain d'après le commentaire coranique de Fakhr al-dîn al-Râzî**, in Studia Islamica XXXVI.

la conscience de l'intelligentsia musulmane; dans la conscience collective; dans les structures sociales traditionnelles. Cela suppose la mise en place préalable du concept de modernité tel qu'il s'est imposé en Occident à partir du XVIè siècle; la connaissance historique et sociologique de l'Islam au début du XIXè siècle.

On voit que l'itinéraire est très long et ne peut être parcouru ici. On se contentera de rappeler les grands traits d'un exposé que nous avons donné ailleurs (36).

Au XIXè siècle, l'Islam métaphysique survivait sous forme de profession de foi rudimentaires, de rites d'institutions étatiques rigides (domaine ottoman), de moeurs plus ou moins liées à l'Ethique et à la loi théoriques. Des croyances et des substrats jamais entièrement effacés par l5enseignement islamique, avaient retrouvé toute leur vigueur dans les sociétés où l'autorité centrale et celle des **(ulamâ)** avaient reculé au profit des pouvoirs locaux traditionnels (37). En d'autres termes, l'Islam en tant que religion, constituait encore, à des degrés divers, selon les milieux sociaux, un ciment de la structure globale; mais historiquement, il n'était plus porteur d'avenir comme à ses débuts en Arabie.

C'est que l'initiative de l'action historique était monopolisée par l'Occident dès le XVIè siècle et même avant à bien des égards. Bien avant les sociétés islamiques, les sociétés chrétiennes ont fait l'expérience d'une historicité plus dynamique, plus perceptible sous l'action de la modernité intellectuelle (avec Descartes, Leibniz, Spinoza, Galilée, Newton, la philosophie des Lumières, etc..), puis de la modernité matérielle avec l'intervention du machinisme : face à la Vérité révélée enseignée par le christianisme, un pouvoir spirituel **laïc** (38) affirmait la possibilité pour la raison humaine, de conquérir en toute autonomie, le sens et la puissance. Il s'ensuivit une lutte qui se poursuit toujours sous nos yeux. En son fond, le débat introduit par la modernité en Islam, ne diffère guère de celui qu'affronte le christianisme depuis la Réforme et la Renaissance. Mais tandis qu'en Occident, la contestation mutuelle entre pensée théologique et pensée scientifique s'est développée comme la tension éducative d'un même être socio-culturel, les Islams sociologiques du XIXè siècle ne pouvaient opposer aux courants nouveaux que les armatures archaïques, quoique résistantes, de sociétés affaiblies.

La pression des « bourgeois conquérants » sur ces sociétés a forcé la conscience musulmane à admettre l'existence d'une puissance historique née et grandie en dehors de « la demeure de l'Islam » et chez des peuples

---

(36) Cf. M. Arkoun : **La pensée arabe.** P.U.F. 1975 : **Comment parler de l'Islam actuel ?** in **L'Islam, Hier, demain,** Bucht-Chastel 1976.

(37) C'est ici que la nécessité d'une approche éthnographique et sociologique des sociétés musulmanes apparaît le plus nettement.

(38) Sur cette notion cf. P. Bénichou : **Le sacre de l'écrivain,** J. Gorti 1973.

linguistiques, psycho-sociaux qui engendrent la fausse conscience et imposent la continuité de l'historicité inauthentique...

Nous apercevons 4 thèmes prioritaires de recherche dans la perspective de cette histoire profonde qui permettrait de mieux comprendre l'interaction entre vérité et histoire en Islam :

(1) Langage religieux et logocentrisme : cf. M. Arkoun, **Essais**, op. cit. pp. 185 sv.; **Lecture de la Fâtiha**, op. cit. **Pour un remembrement de la conscience islamique** op. cit; les travaux de L. Marin et de J. Ladrière.

(2) Les structures anthropologiques de l'imaginaire : cf. Les travaux d'H. Corbin, de G. Durand; les Cahiers internationaux du symbolisme.

(3) Psychologie historique; histoire de la conscience islamique; le conscient, l'inconscient, le rationnel, le merveilleux, l'irrationnel, la nature et le surnaturel, le profane et le sacré, le temps, l'espace, la personne; le rêve, etc... Malgrè une documentation très riche, ce domaine particulièrement important pour notre sujet, reste très peu, ou mal exploré. Cf. les travaux de T. Fahd sur la divination, de J. Chelhod sur le sacré.

(4) Les solidarités permanentes : parenté, clans, tribus, écoles; rites (madhâhib), hiérarchies sociales, classes, sectes. Le poids de ces solidarités sur le cours de l'histoire et l'expression de la « vérité », est évident, mais difficile à évaluer. L'approche éthnologique et anthropologique que requiert ce domaine d'études, reste malheurement peu connue des chercheurs musulmans. Il existe pourtant de larges possibilités de documentation ethnographique soit sur le terrain, soit dans la littérature.

Les progrès de la connaissance dans ces quatre secteurs entraîneraient à coup sûr, un renouveau radical de la pensée islamique. Les chances s'accroîtraient pour tout l'Islam actuel d'entrevoir l'accès à l'historicité authentique, non plus sur le mode mythologique, apologétique, ou idéologique, mais avec la lucidité de la connaissance positive. Pour toutes les raisons déjà signalées, on devine, en effet, que l'Islam moderne se débat dans les difficultés d'une historicité qui n'est pas la sienne.

II. 3 c) **Vérité et historicité dans l'Islam moderne**

La notion d'Islam moderne a besoin d'être clarifiée. On pense généralement qu'à partir du XIXè siècle, - l'expédition de Bonaparte en Egypte est un point de repère couramment utilisé - certaines sociétés islamiques découvent la modernité. « La chiquenaude » donnée par Bonaparte aurait déclenché de proche en proche des évolutions, voire une « Renaissance » de l'Islam. Il s'est formé toute une imagerie historique à laquelle ont collaboré les essayistes et idéologues musulmans aussi bien que certains islamisants occidentaux.

Le concept d'historicité oblige à reconsidérer l'histoire écrite de l'Islam moderne en suivant le cheminement **réel** de la modernité dans

mènes enracinés dans l'avenir, nous montrent clairement pourquoi l'historial qui constitue l'histoire authentique, a son poids dans l'Etre-ayant-été » (34).

L'histoire de l'Islam aux sens à la fois métaphysique, historique et sociologique, montre à quel point le Coran a fonctionné effectivement comme une puissance **historiale,** une décision rectrice d'un destin et anticipatrice sur **une** historicité de la réalité humaine. Mais avec Heidegger, il faut poser la question : « Si jamais il arrivait que l'historicité inauthentique déplaçait l'accès à l'historicité authentique, l'accès à la « continuité » qui lui est propre (35) ».

II. 3 b) **Vérité et histoire dans l'islam classique.**

La question du déplacement de « l'accès à l'historicité authentique » a toujours été d'une grande actualité sous les noms d'orthodoxie, d'hérésies, de retour aux sources premières de l'historicité authentique, de déviation, etc... En Islam, l'attitude réformiste qui prescrit la restauration de la forme authentique de l'historicité par delà toutes les innovations non **con-formes,** s'est imposée dès la mort du Prophète.

Toutefois, entre la terminologie de l'historien-philosophe et celle des idéologues (théologiens dogmatiques de toutes les religions, y compris les marxistes), il y a toute la distance qui sépare la recherche inquiète de l'affirmation hautaine de certitudes arbitraires. Ainsi, il serait dangereux d'assimiler hâtivement le concept de voie droite **(al-tarîq-al-mustaqîm)** introduit par le Coran, comme par toutes les grandes religions, à ceux d'orthodoxie, de ligne du parti unique, ou d'orientation nationale dont on connaît la fortune de nos jours. Devant la diversité et la précarité des orthodoxies que découvre l'historien, le philosophe se demande s'il existe une historicité authentique et une voie d'accès praticable vers cette historicité. Dans le cas de l'Islam, cela revient à se demander comment s'est traduite dans son histoire concrète, « la décision anticipatrice » (ou la vision historiale) du Coran.

La réponse à cette question exige une relecture fondamentale de toute l'histoire de l'Islam. Il ne s'agit plus, en effet, de décrire avec une exactitude scrupuleuse les épiphénomènes de l'histoire superficielle (successions dynastiques, mouvements sociaux, réforme des institutions, changements ou permanence des styles, etc...), mais le décrypter - autant que faire se peut ! -, les données de l'histoire profonde (ou de longue durée) : éléments fondamentaux de la représentation; structures de la parenté : structures sociales, postulats sur les sens, son articulation, sa communication; sur la vie, le monde, l'homme, la langue; mécanismes psycho-

(34) **Qu'est-ce que la métaphysique ?** 12e ed. Gallimard 1951. p. 192.

(35) Ibid., p. 193.

un langage, elle se trouve engagée dans une historicité. Le linguiste dirait que la vérité est l'ensemble des connotations communes à un groupe.

— « **Une exhortation et un Rappel** » :

Ces deux concepts impliquent l'existence d'un Temps homogène et immobile qui serait celui de la valeur éternelle. Le récit dirige l'élan du coeur vers des significations **passées**, mais qui restent actuelles pour le présent et le futur de l'homme : présent et futur terrestres eux-mêmes orientés vers un passé privilégié par les initiatives de Dieu. La remémoration d'un tel passé revêt donc une portée ontologique et, secondairement, « historique ». En effet, les paradigmes ne prennent consistance que s'ils sont présentés dans une **certaine ordonnance des péripéties du récit.** Or, quelle que soit l'ordonnance choisie, les péripéties nous ramènent à l'historicité, c'est-à-dire à un temps mobile, à l'idée plus ou moins nette d'un passé chronologiquement révolu. Dans les récits coraniques, une conscience historique inchoative tend donc à émerger au sein de la conscience mythique dominante. La littérature exégétique montre que cette émergence a toujours été très limitée.

— « **Les croyants** » :

Ce concept a deux valeurs qui montrent aussi la compénétration du mythe et de l'histoire. Selon la visée coranique fondamentale, il renvoie à **l'Umma**, la communauté spirituelle des créatures humaines touchées par la vérité (au sens de **al-haqq**). Il s'agit donc d'une communauté non seulement transhistorique, mais métahistorique, puisque les croyants ressusciteront pour la vie éternelle.

Historiquement, les croyants ne sont d'abord qu'un groupe socioculturel en voie d'émergence. Les premiers disciples à La Mekke illustrent ce que nous avons appelé l'Islam métaphysique. Mais celui-ci trouve un support social et politique dès le passage à Médine. A partir de 622, **l'Umma** devient une société historique avec un Etat, des institutions, des responsabilités, des objectifs politiques, militaires et économiques. « Les hommes qui entrent en foule dans la Religion de Dieu » (CX, 2), sont en même temps les militants d'une cause politique. Comment parler de ces hommes, de ce qu'ils ont pensé et fait, des témoignages qu'ils ont portés. A ce point de jonction ou de tension entre le mythe et l'histoire, le discours de l'historien éclate souvent en deux parts : l'un reprend le vocabulaire religieux pour insister sur l'Islam métaphysique, ses grands animateurs et diffuseurs; l'autre utilise la terminologie positive (qui prend nécessairement une portée positiviste) pour décrire des faits détachés de leur motivation religieuse.

Pour conclure cette lecture d'un verset, nous laisserons la parole à Heidegger : « Ce que nous avons caractérisé jusqu'ici comme historicité, en nous réglant sur l'historial qui se constitue dans la décision anticipatrice, tel est ce que nous nommons l'historicité **authentique** de la réalité humaine. Les phénomènes de la transmission et de la répétition, phéno-

du Coran seront donc différents selon qu'on les accueille avec une disposition mythique et dogmatique, ou qu'on fait appel à l'historicité. Toutefois, l'analyse historique ne consiste pas à dévoiler les influences d'une source authentique et, par suite, à dénoncer des erreurs, des déformations, des suppressions, des additions dans la version coranique : c'est là, on le sait, la préoccupation majeure de la critique philologique. Il faut, au contraire, montrer si la mise en scène littéraire du récit coranique, compte tenu des données de l'histoire vérifiable, parvient à communiquer une vérité **existentiale**, un aperçu sur l'être ou s'en tient simplement au plan polémique de la réfutation des opposants (incrédules arabes, juifs, chrétiens).

— **« affermir ton coeur » :**

Dans le contexte coranique, cela veut dire la consolidation d'une disposition affective à recevoir les images idéales, les représentations, les définitions, les ordres et les défenses communiqués par Dieu. Le coeur est le centre vital du croyant formé par Dieu à son Image.

En termes psycho-linguistiques, cet affermissement du coeur se nomme le système du sujet, c'est-à-dire la grille de perception, de décodage et d'encodage du réel. Cette grille est celle du discours coranique interiorisé dans sa forme et dans son contenu par le « coeur » du croyant. La remise de soi à Dieu n'est donc pas un acte spirituel pur : elle se traduit par l'entrée dans un univers sémiotique (un rituel, un langage, un cadre de pensée et de conduite) qui, dans la mesure où il est contingent et où le croyant s'y tient rigoureusement, frappe de subjectivité toute démarche cognitive (cf. ci-dessus), esprit dogmatique et philosophie du langage;

— **« La Vérité » : al-haqq :**

Ce concept-clef du Coran est interprété de façon univoque dans le sens du « Réel-vrai », c'est-à-dire Dieu tel qu'il se révèle lui-même dans sa Parole. C'est donc lui qui se découvre dans les récits par l'action qu'il exerce sur les personnages et le cours des événements. L'histoire racontée par Dieu est alors le lieu de manifestation de paradigmes **existentiaux**, ou modèles de la conduite humaine; elle sert à mythifier (= dynamiser spirituellement par le mythe) l'histoire ordinaire des hommes.

Mais pour les auditeurs opposants de ces récits, ce même concept de vérité a d'abord une portée polémique dans la mesure où il oblige à modifier la structure de la conscience religieuse arabe précoranique et « l'économie du salut » selon la Bible et les Evangiles. La contestation ne quitte pas le niveau mythique de l'histoire du Salut (encore que des discussions « historicistes » aient pu s'instaurer sur le thème de l'altération des textes, ou **tahrif**); mais pour l'historien moderne, les consciences mythiques en compétition, s'inscrivent dans des historicités très précises. Il n'est donc pas possible de séparer radicalement comme l'a fait toute une tradition de pensée idéaliste vérité et histoire. Dès qu'une vérité prend forme dans

— vérité et histoire selon le Coran;
— vérité et histoire dans l'Islam classique;
— vérité et historicité dans l'Islam moderne.

Pour éviter tout anachronisme, nous n'introduisons le concept d'historicité qu'avec l'apparition de la modernité. Cela ne veut pas dire que l'historicité en tant que tension vécue entre vérité et histoire est absente dans le Coran et l'Islam classique. Il faudrait justement mettre en évidence cette tension mieux que ne l'ont fait jusqu'ici une histoire des idées et une histoire générale pratiquées séparément.

II. 3 a) **Vérité et histoire selon le Coran.**

Nous ne répéterons pas ce que nous avons déjà dit à ce sujet dans d'autres essais. On insistera, cependant, sur un point de méthode. Il ne suffit pas de montrer comment le Coran enseigne la vérité en se servant de récits **(qisas)** anciens sur les initiatives divines à l'égard des prophètes et des peuples. On en resterait à une description fidéiste, extérieure aux tensions socio-culturelles sous-jacentes au discours coranique et à celles engendrées ensuite par les lectures de ce discours. On ne peut se contenter non plus de parler d'une histoire profane qui s'inscrit de manière discontinue dans la trajectoire rectilige de l'Histoire du Salut allant de la Création au Jour de la Résurrection. Il importe davantage, en effet, dans le sujet qui nous occupe, de faire surgir les difficultés inhérentes à toute théologie (ou philosophie) de l'histoire dès qu'on décide de tenir compte de l'historicité telle que nous l'avons définie. Hors de cette visée épistémologique critique qui s'applique aussi bien au cas du Coran qu'à ceux de la Bible et des Evangile on aura beau jeu de continuer soit à contempler les enseignements sublimes de la Sagesse divine, soit à juger la théologie coranique de l'histoire à l'aide des postulats implicites d'une autre théologie (33).

Pour mieux fixer ces idées, considérons, par exemple, le verset suivant « Tous les récits que nous te rapportons concernant les prophètes servent à affermir ton coeur. En eux te parviennent la vérité **(al-haqq),** une Exhortation et un Rappel pour les croyants » (XI. 121).

Cinq concepts permettent de montrer comment ce verset renvoie à un usage mythique de l'histoire et un usage historique du mythe :

— **« les récits concernant les prophètes » :**

Le récit est le mode d'expression typique de la pensée mythique; il utilise des éléments d'une tradition orale commune à un groupe. Mais les récits concernant les prophètes renvoient aussi à une tradition écrite bien connue : La Bible. Les effets de ces récits sur la conscience des auditeurs

(33) Pratique courante chez les lecteurs chrétiens du Coran.

II. 3) **Vérité et historicité en Islam**

On pourrait retirer de l'exposé qui précède l'impression que la pensée positive représente un stade de la connaissance plus évolué, plus faible que celui de la pensée mythique. Cela entraînerait une conclusion inacceptable pour la pensée islamique et pour la pensée religieuse en général. Notre intention est, au contraire, d'imposer le vis-à-vis de deux modes d'intelligibilité différents, mais complémentaires.

Dans cette perspective, l'historicité du Coran apparaît comme le triomphe d'une conscience possible (32) sur d'autres qui avaient des chances de l'emporter. D'un point de vue historique et sociologique, l'opposition faite au Prophète à La Mekke, les batailles menées de Médine, constituaient autant d'occasions de développements historiques différents. Le concept de conscience possible est donc essentiel pour relativiser la conscience historique actualisée qui transforme, **après coup,** une historicité contingente en une historicité nécessaire et transhistorique. L'histoire des historiens surtout lorsqu'elle est officielle, se désintéresse, par définition, des possibles non réalisés; elle contribue ainsi à transformer une suite contingente d'événements en une nécessité fondatrice, en une vérité justificatrice. Voilà pourquoi, elle peut égarer l'analyse du couple vérité et historicité.

Il demeure indéniable que c'est toujours une suite d'événements qui constituent une mémoire collective et donnent naissance à une tradition vivante où chaque groupe puise les éléments de son identité, les moyens de sa vérité. En ce sens, l'historicité est indissociablement contingence et vérité expérimentées dans l'histoire par une conscience collective. C'est parce que le Coran est devenu vérité **vécue** par la conscience individuelle et collective à tous les niveaux de l'existence humaine (mythique, rituel, institutionnel, éthique, esthétique, linguistique, imaginaire, rationnel) que toute question sur son authenticité en tant que document daté devient secondaire. Cette question peut, cependant, revêtir une grande importance théorique si le Coran cesse d'être vécu, comme cela tend à être le cas sous la pression croissante de la modernité. C'est encore l'histoire qui se révèle ici maîtresse de vérité : elle oblige, en effet, à se réinterroger sans cesse sur l'historicité de nos certitudes les mieux établies.

Pour rester dans une ligne de pensée musulmane, la réponse à cette interrogation permanente doit se faire en trois temps : il faut examiner les rapports entre :

---

(32) Sur cette importante notion, cf. L. Goldmann : **Marxisme et sciences humaines** Gallimard 1970, pp. 121 sv. La conscience possible est une anticipation dynamique sur le devenir de la conscience réelle; mais c'est aussi la somme des possibles en gestation dans la conscience collective et qui n'arrivent pas à s'actualiser parce qu'aucun prophète, aucun meneur ou groupe d'hommes ne leur a prêté sa parole, son écriture, sa capacité stratégique, ou parce qu'il n'y a pas eu « rencontre entre une volonté et une conjoncture ».

la **compréhension** du sens originaire déposé dans la Parole révélée afin de plier l'historicité aux Normes intangibles dévoilées par Dieu (de contrôler la production par l'homme de la société, dirait le sociologue).

Cette philosophie du langage a été développée et appliquée avec une extrême rigueur par tout le courant de pensée dit littéraliste (**zâhirite** dont le plus éminent représentant a été Ibn Hazm (m. 450/1064). Mais plus généralement, elle est à la base de la science fondamentaliste (**Usûl al-dîn,** et **Usûl al-fiqh**) qui prétend **enraciner** toute qualification éthico-juridique donc toute l'Histoire des hommes dans une Sémantique transcendantale. C'est ce qui explique que lorsque l'historien du **fiqh** établit « que l'ère des prétendus fondateurs d'écoles ne doit pas être considérée comme le début d'une évolution; elle en constitue plutôt la fin », (30) la conscience musulmane se sent atteinte à un niveau constitutif de cette cohérence sans laquelle l'Islam perd sa crédibilité. Tout comme pour l'authenticité du texte coranique, le problème dépasse la simple application d'une méthodologie pour établir des « faits » irrécusables; ces « faits » chers à l'historien ne prennent toute leur dimension historique **réelle** que s'ils sont intégrés dans la trame profonde de la conscience collective musulmane.

Or, les lignes de force de cette trame représentent justement des réalités que l'historien a négligées jusqu'ici. Tout ce que nous venons de dire trop succinctement sur l'esprit dogmatique, la pensée mythique et la philosophie du langage, n'a fait l'objet que d'études isolées, étrangères de toutes façons aux notions capitales d'épistémé, de courte, moyenne et longue durée, du temps immobile, ou accéléré, d'obstacles, de discontinuité ou de continuité épistémologiques, etc... (31). Les historiens de l'Islam en sont aux monographies descriptives de l'histoire éclatée. C'est une étape inévitable; tant qu'elle durera, nous maintenons que la confrontation entre Islam, historicité et progrès ne pourra pas être assumée adéquatement sur le plan de la pensée réflexive. Autrement dit, l'historicité ne peut être un concept manipulable à l'aide d'idéologies opportunistes, comme cela se fait souvent aujourd'hui avec les faux succès que confèrent les **mass-media;** elle est la condition humaine lucidement et solidairement vécue : lucidité et solidarité qui impliquent un rapport libérateur avec **tout** notre passé, donc le passage d'une historiographie idéologique à une histoire-**catharsis.**

Notre quête, on le voit, oscille, sans cesse, entre le cas particulier de l'Islam et la visée épistémologique. Cela est dû à notre décision de retravailler les lieux (**topoi**) de la pensée islamique tout en faisant une histoire déconstructive. Nous allons poursuivre ce cheminement en affrontant plus directement le problème de la vérité et de l'historicité en Islam.

---

(30) Ch. Chéhata : **Etudes de droit musulman,** P.U.F. 1971, p. 17.

(31) La bibliographie sur ces notions serait considérable. Signalons au moins F. Braudel : **Ecrits sur l'histoire,** Flammarion 1969.

et tous les théologiens) sont indignes que l'on s'occupe d'eux sérieusement » (27). On ne retracera pas ici la longue compétition du **muthos** et du **logos,** de l'imaginaire et du rationnel. On observera seulement que la réhabilitation de la pensée mythique, en Occident, correspond au triomphe excessif de la raison technicienne, logocentriste, positiviste. Notre époque a ainsi le privilège de reconnaître pour la première fois, le mythe comme mythe et de l'intégrer avec toutes ses valeurs positives dans une connaissance plurale. Cette disposition cognitive permet de rendre compte du fonctionnement de la pensée religieuse sans lui opposer les refus arbitraires de la raison logocentriste. En ce sens, nous avons montré, par exemple, pourquoi le discours coranique ne peut toucher qu'une conscience qui baigne dans le merveilleux (28). Inversement, on comprend pourquoi la pensée mythique rivée à ses certitudes ne peut accomplir vers la pensée positive, le même chemin que celle-ci a parcouru pour lui reconnaître un statut propre. C'est que la pensée positive est historienne : elle pense le changement, la discontinuité autant que la continuité, la structure; la pensée mythique « à la fois analytique et synthétique, remontant vers une histoire passée, mais toujours vivante, vers la genèse abolie mais éternellement co-présente des raisons d'être de l'ordre actuel de l'univers, ne peut apparaître que comme pensée **intemporelle** qui remonte vers l'origine des choses et en dévoile le fondement originaire et co-présent... Elle comporte tous les traits de ce que peuvent être les systèmes de représentations religieuses et philosophiques » (29).

c) La philosophie du langage varie naturellement avec le type de pensée mis en oeuvre. Celle qui a prédominé en Islam est que le langage a été enseigné par Dieu conformément aux verset II :

« Il apprit à Adam le nom de tous les êtres, puis il les présenta aux anges en disant : faites-moi connaître leurs noms si vous être véridiques ». Il en résulte que les mots renvoient directement aux choses, que chaque énoncé a **un** sens - comme l'enseignera encore la philologie au XIXè siècle que la langue forme un système adéquat à la connaissance **vraie.** La pensée est dès lors **informée** par la langue au sens le plus strict; elle ne peut s'exercer hors des normes syntaxiques et des définitions lexicales propres à la langue. Dans cette perspective, la langue du Coran choisie par Dieu pour enseigner « les noms et les statuts » **(al-asmâ wal-ahkâm)** prend la valeur d'une organisation syntaxique et d'un espace sémantique archétypiques : la pensée ne pourra développer librement ni une logique de la découverte, ni une technique rhétorique orientée vers la persuasion et l'argumentation portant sur un réel changeant, ni une **sémantique accordée aux données de l'historicité;** elle doit, au contraire, avoir pour visée ultime

(27) **Métaphysique** B. 4. Cf. Les travaux de J.P. Vernant sur mythe et pensée chez les Grecs.

(28) Cf. M. Arkoun : **Peut-on parler de merveilleux,** op. cit.;

(29) Cf. M. Godelier : **Mythe et histoire : réflexion sur les fondements de la pensée sauvage,** in Annales. E.S.C. 1971/3-4, p. 551.

— le passage de la pensée mythique à la pensée historienne positive;
— la philosophie du langage.

Chacune de ces notions fait l'objet de recherches en cours. Cela veut dire que les principaux résultats acquis doivent être intégrés dans l'enseignement dispensé en langues islamiques.

a) Au sujet du dogmatisme, on renverra aux travaux de J.P. Deconchy qui a lui-même fait connaître, en France, ceux de Milton Rokeach (23). La « rigidité mentale » liée à l'esprit dogmatique est définie comme « l'incapacité de changer de dispositif quand les conditions objectives le demandent, et l'incapacité de restructurer un champ où il existe plusieurs solutions à un problème, dans le but de résoudre ce problème avec plus d'efficacité » (24). Le dogmatisme « est une organisation cognitive plus ou moins close des croyances et des non-croyances que l'on a sur le réel; il est organisé autour d'un jeu central de croyances dont la portée est absolue; il génère une série de modèles de tolérance et d'intolérance à l'égard d'autrui (25) ».

Il est aisé de vérifier l'exactitude de ces définitions à l'aide des textes théologiques classiques, ou des réfutations musulmanes de « l'orientalisme ». En ce qui concerne le Coran, par exemple, les musulmans ont beau jeu de réclamer des « preuves historiques » à ces soi-disant savants qui se trouvent mis en échec sur leur propre terrain et dépossédés de leur arme scientifique. L'esprit dogmatique tourne ainsi à son avantage une situation qui, pourtant, est indéfendable : ce que le musulman traditionaliste refuse de considérer, c'est que tous les documents pouvant servir à une histoire critique du texte coranique ont été systématiquement détruits par zèle politico-religieux. Au lieu de s'attacher à déterminer les raisons et les conséquences de cet acharnement des autorités pour imposer une version officielle du Coran, l'esprit dogmatique transforme en lucidité intellectuelle et en obéissance exemplaire à Dieu, la conduite de ceux qui « ont épargné aux croyants les suites néfastes de la sauvegarde de ces documents » (26). C'est exactement ce que M. Rockeach décrit sous le nom de stratégie du refus.

b) Le passage de la pensée mythique à la pensée positive n'a jamais été entièrement réalisé dans aucune civilisation. Il semble, cependant, que c'est en Grèce classique que la raison a réussi, pour la première fois, à affirmer sa puissance constituante et exploratrice face au mythe. Pour Aristote déjà, « ceux qui usent du mythe (= les contemporains d'Hésiode

---

(22) Op. cit. pp. 59 sv.

(23) Cf. J.P. Deconchy : **Milton Rokeach et la notion de dogmatisme**, in Archives de sociologie des religions 1970/30.

(24) Ibid. p. 6.

(25) Ibid. p. 13.

(26) Sobhi Saleh : **Mabâhith fi ' ulûm al-qur'ân**, Damas 1958, p. 93 n. 2.

II. 2) **Le Coran et l'historicité.**

Les recherches « orientalstes » sur le Coran suffiraient à elles seules à justifier l'évaluation critique qu'on vient de lire. Nous ne minimisons pas l'effort de clarification historique développé par l'école philologique allemande et dont les principaux résultats ont été exploités en Français par R. Blachère. Le refus musulman est dû ici à ce que les effets dissolvants de la critique historique ne sont pas compensés par une réflexion théologique de même niveau culturel. La pensée réformiste concentrée sur les aspects pragmatiques de la loi, de l'éthique et de la politique était et demeure étrangère aux implications théologiques et épistémologiques de la méthode historique. Plus généralement, les sociétés musulmanes s'essoufflent à reproduire des progrès socio-économiques dont l'armature culturelle, les ressorts intellectuels ne sont acquis qu'après coup et fragmentairement. Partout s'imposent des solutions empiriques qui ne reposent sur aucune vision d'ensemble qu'on pourrait qualifier légitimement d' « islamique », à l'instar de la civilisation classique suscitée, animée, nourrie par l'ample vision coranique du monde et de l'histoire. Ainsi, on observe un décalage croissant entre le système cognitif qui accompagne, en Occident, la civilisation post-industrielle et ceui qui, en Islam, caractérise une phase de libération, de repersonnalisation, de développement.

On comprend pourquoi le Coran et l'historicité constituent pour la pensée islamique le point de départ obligé d'une conquête méthodique de la scientificité. Il apparaît, en effet, qu'il n'y a guère de place désormais pour l'illusoire alternative entre une vérité révélée et une vérité conquise par un effort historique d'intelligibilité. Sans doute, l'homme actuel est-il toujours sensible aux appels millénaristes; mais la conviction fondée sur la preuve expérimentale tend à remplacer, du moins dans la pratique scientifique, les adhésions affectives aux croyances traditionnelles.

Penser l'historicité à travers le fait coranique et l'ensemble des situations historiques, des attitudes intellectuelles qui caractérisent l'Islam, revêt ainsi une importance inaugurale. Il ne s'agira pas, en effet, de se crisper, comme les historicistes, sur le problème de l'authenticité du texte établi sous le calife Uthmân. Il y a là assurément un aspect non négligeable de l'historicité du Coran. Mais on a dit quel dialogue de sourds s'est poursuivi jusqu'ici entre les intégristes musulmans et les « orientalistes » philologues ! L'approche pluridisciplinaire que nous avons définie permet justement de dépasser des polémiques stériles en mettant en lumière les mécanismes de pensée mis en jeu dans les deux attitudes.

On ne peut faire progresser la question de l'historicité du Coran et de l'historicité selon le Coran, sans clarifier, au préalable, trois notions clefs :

— la notion de dogmatisme et le fonctionnement de l'esprit dogmatique;

avons montré l'apport significatif de Miskawayh à cet égard (20). Ibn Khaldûn est allé encore plus loin dans la définition et l'illustration d'une histoire positive. Cependant, l'auteur des **Tajârib al-umam** a regardé l'histoire à partir des sommets de la « Sagesse éternelle », tandis que celui de la **Muqaddima** est resté prisonnier du schéma théologique sunnite. En outre, pour mieux évaluer le concept d'historicité présent dans la pensée classique, il convient de considérer l'échec des pointes de rationalisme critique poussées par des penseurs isolés. C'est par une sociologie de l'échec de ces derniers qu'on arrivera à définir ce que nous nommerons **l'épistémé islamique** fondamentale.

b) L'érudition orientaliste, à partir du XIXè siècle, a beaucoup fait pour réactiver et renforcer les tendances critiques qui s'étaient déjà manifestées dans l'historiographie traditionnelle. On sait, cependant, que la plupart des « orientalistes » intellectuellement grandis dans l'atmosphère positiviste et ethnocentriste du XIXè-XXè siècle, se sont laissés dominer par le philologisme et l'historicisme sans se soucier de penser l'historicité propre au destin de l'Islam. Notre distinction entre historicisme et historicité prend ici une valeur topique : dans un cas, il s'agit d'une discipline technique qui se contente d'établir des faits et de les ordonner dans une temporalité linéaire où se lisent les origines, les sources, les influences, les événements de toutes sortes; dans l'autre, l'esprit immergé dans l'histoire passée et présente du groupe, s'interroge, en outre, **sur la signification des forces qui pèsent sur lui** et sur les moyens de les contrôler. Penser l'historicité, c'est ré-introduire tout ce que l'historicisme gomme, ou écarte avec mépris : les ferveurs collectives, les possibles rêvés, les aspirations inassouvies, les initiatives avortées, les mythes mobilisateurs, les effervescences millénaristes, les puissances de l'imaginaire, bref toutes les forces qui ont mû la grande histoire et que le rationalisme positiviste, malgré l'intermède romantique, a pratiquement ignorées.

L'historiographie « orientaliste » s'est longtemps pliée aux exposés événementiels de l'historiographie sunnite : ce qui a justifié la protestation de Cl. Cahen en 1955 (21). Mais l'histoire économique et sociale brillamment illustrée par des travaux récents, ne suffit pas encore à apaiser le sentiment d'inadéquation que ressentent les musulmans à l'égard du discours occidental sur l'Islam. Limité hier par la problématique positiviste, ce discours s'interdit volontairement, depuis la décolonisation, de dépasser les frontières de la description des « faits ». Autrement dit, il se condamne lui-même à une cécité épistémologique à l'heure où toutes les sciences humaines visent à conjuguer l'adéquation descriptive et l'adéquation explicative.

(20) Cf. M. Arkoun : **Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV°/X° siècle : Miskawayh philosophe et historien, J. Vrin 1970.**

(21) Cf. **L'histoire économique et sociale de l'orient musulman, médiéval** Studia Islamica 1956/III.

II. — JALONS POUR UNE RECHERCHE SUR L'ISLAM ET L'HISTORICITE

Il va sans dire que nous ne pourrons pas parcourir jusqu'au bout toutes les voies et tous les problèmes signalés. Nous poserons seulement quelques jalons en vue d'une exploration qui exigera beaucoup de temps et d'efforts. Nous aborderons brièvement les points suivants :

II. 1) Etat actuel de la question :
- — a) dans la pensée islamique;
- — b) dans la littérature islamologique.

II. 2) Le Coran et l'historicité :
- — a) la notion de dogmatisme;
- — b) mythe et histoire;
- — c) la philosophie du langage;

II. 3) Vérité et Histoire en Islam :
- — a) vérité et histoire selon le Coran;
- — b) vérité et histoire dans l'Islam classique;
- — c) vérité et historicité dans l'Islam moderne.

CONCLUSION : Historicité, progrès et espérance

II. — 1) L'Etat actuel de la question

a) Dans l'état actuel des études islamiques, il est difficile de se prononcer sur le type d'historicité présent dans la pensée classique.

On peut retenir provisoirement que dans la littérature théologique et philosophique, le concept d'historicité de la condition humaine est traité dans les perspectives ouvertes par l'opposition coranique entre Ciel-Terre; Vie éternelle-Vie immédiate; Pérennité de Dieu-précarité des choses et des êtres créés; âme-corps; absolue-contigence, etc... Il en résulte un traitement typique de l'histoire des hommes. Malheureusement, l'historiographie a été surtout exploitée d'un point de vue documentaire. Des oeuvres monumentales, comme celle de Tabarî, n'ont pas encore fait l'objet d'analyses satisfaisantes du point de vue de leur structure interne, des postulats idéologiques qui en commandent la forme et le contenu. Les exposés de 'A.A. Al-Dûrî, H.A.R. Gibb, F. Rosenthal, Sauvage-Cahen (19) sur l'évolution du genre historiographique, sont utiles, mais insuffisants du point de vue qui nous occupe.

Il est certain que des progrès ont été accomplis dans l'historicité en tant qu'exigence critique pour l'établissement de faits positifs. Nous

---

(19) On trouvera une bibliographie des travaux modernes dans F. Rosenthal : A history of muslim historiography, 2è éd. Brill 1968.

rieur de l'Islam, les travaux d'un H. Laoust et d'un H. Corbin suffisent à convaincre de la nécessité d'inaugurer, sur des bases totalement neuves, une autre réflexion théologique en Islam (18).

(4) Une des voies actuellement en honneur pour progresser dans cette quête ouverte du sens, est celle ouverte par la linguistique et la sémiotique. Je sais que l'inflation des écrits en ce domaine porte un grave préjudice à ces deux disciplines : il suffit de s'y référer pour devenir suspect, ou irriter. Mais il faut prendre garde au fait que l'engouement pour la linguistique est dû aussi à un déplacement de l'espérance messianique vers une science qui s'intéresse à la question centrale de toute notre recherche : **selon quels mécanismes le sens se construit, se fait et se défait, se voile et se dévoile.** Notre historicité est précisémest un tissus de signes et de symboles dans lesquels nous investissons nos désirs, nos fantasmes, nos utopies, nos significations, nos réussites, nos échecs, nos luttes contre la mort, etc... Et le langage religieux a eu, partout, le privilège de donner les premières expressions archétypiques des situations limites de la condition humaine. Si donc l'histoire est le lieu d'affrontement de nos utopies, le langage est l'instrument de communication et de conservation des **traces** de notre être profond qui cherche à se réaliser toujours plus pleinement. C'est en ce sens que le recours à la linguistique et à la sémiotique est indispensable pour rendre intellegibles les rapports entre religion et historicité.

(5) La religion en tant que source et lieu d'expérience métaphysique ne peut faire l'objet d'aucune tentative de réduction dans les lignes de recherche qu'on vient d'indiquer. A travers le noyau métaphysique du discours coranique et l'Islam historique, on retrouvera, au contraire, la question de l'être et de l'historicité telle que les plus grands penseurs contemporains l'affrontent : je veux dire débarrassée des affabulations et des mythologisations hagiographiques, des catégorisations et des définitions arbitraires de la fausse conscience, les fausses alternatives du rationalisme idéaliste, du philologisme, de l'historicisme (sujet, objet; objectivité, subjectivité; immanence, transcendance; corps, âme; théorie, pratique; etc...) Ainsi, les voies d'approche que nous préconisons, ne conduisent ni à des contestations gratuites, ni à des attestations hâtives; il s'agit plutôt de moments ascétiques pour reconnaître ce qui, dans les certitudes de l'homme traditionnel, était erroné, mais aussi pour établir que **la vérité est le paraître de ce qui est :** la succession et les diverses modalités de ses apparitions permettent de parler de son historicité, non de ses limites. Dès lors, la connaissance historique éveille la nostalgie de l'être, le désir d'éternité, l'aspiration à la totalisation du sens, bref à tout ce qui transcende précisément l'historicité.

---

(18) Cf. M. Arkoun : **Pour un remembrement de la conscience islamique**, in Mélanges H. Corbin. Téhéran 1976.

I. 2 **Les voies d'approche**

Les sciences humaines soulèvent des contestations à l'intérieur de la pensée occidentale elle-même; elles suscitent, du côté musulman, soit un engouement incontrôlé chez les jeunes étudiants, soit, au contraire, une suspicion systématique dans les milieux conservateurs. Le penseur musulman doit donc lutter sur deux fronts pour frayer un chemin à une pensée libre de toute allégeance inconditionnelle et, cependant, crédible.

Face aux sciences humaines, il faut discerner sans cesse les apports positifs, les enseignements libérateurs, des explications réductrices. Dans cette optique. M. Meslin vient de dresser un bilan très équilibré qui permet **« une nouvelle science des religions »**; J. Le Goff et P. Nora dans **« Faire de l'histoire »**, E. Le Roy Ladurie dans **« Le territoire de l'historien »** ont montré l'élargissement des curiosités de l'historien, sa tendance à utiliser un faisceau de méthodes pour ne plus écrire une histoire éclatée. Ces travaux et beaucoup d'autres semblables intéressent au premier chef la recherche islamologique dont ils permettent précisément de mesurer le retard affligent. Cette remarque nous introduit dans le vif de notre sujet : la pratique des sciences humaines est liée au progrès et à l'historicité propres aux sociétés occidentales : le problème se pose donc de savoir dans quelle mesure il est légitime de transposer leur problématique et leurs résultats pour faire surgir dans la conscience islamique une dimension vécue, mais non encore conceptualisée. Parler d'historicité d'une manière conséquente dans un milieu musulman, aujourd'hui, est subjectivement nécessaire (point de vue du chercheur), mais objectivement dangereux, voire impossible. La critique historique appliquée au Coran, au **Hadîth,** au **Fiqh** et, naguère, à la poésie antéislamique, ou au Califat, a soulevé et continue de soulever des réactions violentes du corps social qui se sent menacé dans ses Vérités et ses Valeurs axiales. La science positive a, comme en Occident, un effet dissolvant et démobilisateur en un moment où les communautés nationales ont besoin de rassembler leurs énergies, de consolider leur unité pour résister aux agressions extérieures et surmonter des tensions intérieures grandissantes.

Les cadres socio-culturels de la connaissance dans toutes les sociétés musulmanes contemporaines, postulent trois types de discours : un discours fondamentaliste, prolongement plus ou moins fidèle et efficace de l'ancien discours théologique; un discours idéologique officiel qui paraît s'inspirer des « valeurs » du précédent. alors que c'est lui qui change les conditions d'exercice du langage religieux en introduisant des éléments, épars d'historicité moderne; un discours parascientifique qui combine à des degrés divers, des axiomes du premier, des postulats du second et des fragments de sciences musulmanes classiques, ou et de sciences occidentales modernes. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'efforts lucides vers une connaissance positive, critique; mais lorsqu'un chercheur arrive

tandis qu'isme enferme inévitablement dans un système construit par la raison. L'historicité nous permet donc de demeurer sur le plan de l'interrogation, tandis que l'historicisme nourrit l'illusion d'un sens-direction et d'une signification connue de l'Histoire.

Du point de vue de la pensée islamique classique, il ne nous échappe pas que le choix que nous venons de faire, implique déjà, sinon une sortie hors de son système de croyances, au moins une innovation suspecte. Précisons donc tout de suite que notre but est précisément de faire surgir, en **historien,** l'importance de l'historicité dans l'Islam historique, puis, en **philosophe,** les apories nées d'une confrontation entre les postulats de l'Islam métaphysique et les données positives de l'histoire.

Avant de passer à notre sujet central, il nous reste à dire quelques mots sur le progrès. La notion est liée à l'historicisme triomphant qui, depuis le XVIIIè siècle, en Occident, a acommpagné les succès de la civilisation matérielle. Les philosophes, les moralistes religieux ou laïcs ont toujours insisté sur les dangers d'un divorce trop prononcé entre le progrès technique et le progrès spirituel de l'homme. On sait que la pensée réformiste musulmane a beaucoup exploité ce thème pour retrouver confiance dans la Révélation coranique et tourner en dérision la supériorité « matérielle » de l'Occident. C'est dire que la pensée religieuse ou philosophique s'est complue dans les répétitions pieuses, ou les spéculations idéalistes là où il fallait, au contraire, dévoiler, comme l'a fait Marx avec éclat, toutes les implications humaines de la technique. Les résistances ou les refus rencontrées par la pensée marxienne du côté occidental, les déviations qu'elle a connues du côté communiste, commencent seulement à être dépassées dans l'atmosphère de crise de civilisation où le monde est plongé depuis quelques années. L'histoire retiendra peut-être 1973 comme une année majeure à cet égard : la crise de l'énergie a, en effet, transformé le débat académique sur le progrès en une découverte expémimentale et quotidienne par l'homme le plus modeste, de la fragilité de cette civilisation qui, hier encore, dominait orgueilleusement le monde. Le manque de pétrole a fait plus que toutes les guerres passées, tous les sermons et tous les systèmes philosophiques pour faire émerger dans **toutes** les consciences contemporaines, le progrès en tant que problème central de la personne et de l'espèce humaine (12).

De quelles ressources propres dispose la pensée islamique pour assumer et surtout dépasser les difficultés nées de cette conjoncture. Telle est pour nous, la question essentielle que nous nous garderons bien d'escamoter en reprenant les lieux communs apologétiques, les thèmes chers au moralisme, les antinomies abstraites de la métaphysique classique.

(12) La multiplicité des rencontres nationales et internationales sur les problèmes du développement prouve à quel point le progrès est devenu une préoccupation politique majeure. Mais il est trop souvent traité avec des considérations éthiques conventionnelles.

autres composantes de l'historicité (modèles culturels locaux, structures de production et d'échange, structures socio-politiques etc...) dévoilent la fonction idéologique - donc les aspects contingents de l'Islam-idéal.

Il y a un sens de l'historicité qui semblerait réservé aux « historiens de métier » : c'est le caractère de ce qui est historique, c'est-à-dire non fictif, dûment établi à l'aide des règles de la critique historique. Cette définition apparemment scientifique comporte, en fait, de graves dangers que dévoile précisément l'histoire des historiens. Le procès de l'histoire qui s'écrit est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le reprendre ici. Nous ne pouvons, cependant, éluder la question de l'historicisme qui vient d'être réhabilité avec talent et ferveur par A. Laroui (9) dans la perspective d'une pensée arabe critique.

L'historicisme est un de ces concepts qui provoquent des discussions infinies, au point qu'il devient inutilisable. La plupart des définitions qui en ont été proposées sont idéologiques, même lorsque les auteurs s'efforcent de s'en tenir à la distinction formelle en vue de l'analyse. L'histoire étant le champ de compétition des pulsions et des aspirations humaines, il n'est pas étonnant qu'on ne puisse la déchiffrer à l'aide de définitions **formelles** qui n'engagent pas des définitions réelles, autrement dit de maintenir une séparation radicale entre le plan critique et le plan ontologique. Cette observation fondamentale vaut également pour l'historicité qui a donné lieu soit à un insupportable pathos existentialiste, soit à un constat technique de **faits**. L'historicisme avoue des postulats philosophiques ou idéologiques qui s'introduisent subrepticement dans le concept d'historicité même quand l'historien s'en tient à sa tâche propre : l'analyse du changement. On a pu distinguer ainsi un historicisme métaphysique opposé à un historicisme positiviste (dit scientifique); un historicisme nationaliste très vivace dans les idéologies modernes et un historicisme esthétique (10). Dans tous les cas, on tente de fonder des valeurs religieuses morales, politiques, voire intellectuelles en manipulant « l'histoire » dans le sens d'un développement linéaire, continu qui implique soit un progrès évolutif à partir d'une origine « primitive » (= imparfaite) vers une fin terrestre toujours plus parfaite (positivisme), soit un progrès involutif à partir d'une Origine transcendantale vers un futur eschatologique (théologies monothéistes).

Il nous semble donc nécessaire de clarifier la terminologie (11) en intégrant à l'aide du concept d'historicité toutes les critiques et les exigences développées par A. Laroui sous le nom d'historicisme. Linguistiquement parlant, le suffixe **ité** renvoie à la qualité d'une réalité substantielle,

(9) **La crise des intellectuels arabes**, Maspéro 1974.

(10) Cf. Morris Wesley : **Torbard a new historicism**, Princeton 1972

(11) Nous négligeons la forme historisme qui paraît un doublet inutile d'historicisme. Cf. Carlo Antoni : **L'historisme**, Genève 1963.

l'érudition « orientaliste », permettent de fonder solidement l'existence de ces deux types d'Islam. Le problème est alors de montrer comment s'opèrent et où se situent les ruptures et les articulations avec l'Islam-idéal. On verra combien la tâche est malaisée. Il faudrait disposer, en effet de données qui nous manquent pour distinguer : la religion vécue, mais non adéquatement comprise; la religion non vécue et non adéquatement comprise; la religion non vécue, mais soumise à l'analyse « scientifique »; la religion vécue et tendant vers l'adéquation descriptive et explicative.

Toutes ces indications vont recevoir un premier éclairage avec l'analyse du concept d'historicité. Selon le **Grand Larousse de la langue française,** le mot serait apparu pour la première fois dans la **Revue critique** du 6 avril 1972 (p. 209). **Le Robert** ne le retient pas. Il s'agit, en effet, d'une formation savante utilisée surtout par les philosophes existentialistes pour parler du privilège qu'a l'homme de produire une suite d'événements, d'institutions, d'objets culturées dont la totalisation constitue le devenir de l'humanité. En ce sens, le concept sert à penser le changement en tant que catégorie existentielle liée aux instances de l'être, du connaître, du valoir et de l'avoir. C'est là qu'ont surgi les problèmes philosophiques les plus redoutables comme celui de l'historicité, de la Vérité absolue et de la Raison qui la re-connaît — Comme dit le Coran (6) et la formule.

Dans un récent essai, A. Touraine a fait un usage nouveau du concept d'historicité pour proposer une théorie sociologique qui fait une large part à la dimension historique des sociétés. L'historicité est définie comme la capacité qu'a toute société « de produire son propre champ social et culturel, son propre milieu historique » (7) « Ce que j'appelle l'historicité est donc la nature particulière des systèmes sociaux qui, au-delà de leur reproduction combinée avec des accidents qui pourraient les faire changer, au-delà aussi de leurs possibilités d'apprentissage et d'adaptation, ont la capacité d'agir sur eux-mêmes par l'intermédiaire d'un ensemble d'orientations culturelles et sociales... Au lieu de placer une société dans l'histoire, il s'agit de placer l'historicité au coeur de la société comme principe organisateur d'un champs de relations et de pratiques » (8).

On retiendra surtout de cette définition, la possibilité de dépasser la fausse antinomie entre structure et histoire et d'articuler, au contraire, l'analyse sociologique et la perspective historique. Il faudrait tester la valeur opératoire de cet apport méthodologique en examinant comment l'Islam-idéal intervient à titre de connaissance-Modèle pour dynamiser ou ralentir l'historicité des sociétés musulmanes; mais aussi comment les

---

(6) Sur le sens de **caqala** dans le Coran, cf. M. Arkoun : **Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?** in **L'étrange et le merveilleux dans la civilisation musulmane médiévale,** ed. Sindbab 1976.

(7) A. Touraine : **Production de la société**, éd. Seuil 1973, p. 26.

(8) A. Touraine, ibid., p. 33.

Les grandes lignes de la définition islamique viennent d'être rappelées par L. Gardet dans **l'Encyclopédie de l'Islam.** Il est indiqué que la forme lexicale **islâm** intervient 8 fois seulement dans le Coran avec le sens de remise de soi à Dieu. Cette remise de soi implique l'intériorisation de l' « appel » de Dieu (VI, 125); LXI, 7; XXXIX 22), le sentiment d'une créance (**dîn**) due au Bienfaiteur-Miséricordieux (III· 19 et 85; V, 3) et par suite, la foi (**îman**) qui est nettement distinguée de **l'islâm** dans IX, 74, XLIX, 14. Il est bon d'ajouter qu'à l'origine, cet emploi pouvait également comporter la connotation de « défi à la mort, sacrifice de soi dans la lutte pour la Cause de Dieu et du Prophète (3) ». Quoi qu'il en soit, il est net que le Coran met davantage l'accent sur la nécessité de la foi et toutes les oeuvres qui la traduisent. Le **Hadîth** et toute la pensée classique confirment cette liaison entre **islam-foi-religion-loi-éthique.** On se souviendra que dès la période médinoise, « l'Islam » s'est imposé comme une religion portée par une réussite politique, donc éminemment historique. Cela explique l'imbrication, dans les sourates médinoises, d'instances existentielles et de paradigmes existentiaux (4) que nos modes d'intelligibilité actuels visent à différencier. On pense aux oppositions de portée idéologique entre temporel et spirituel, profane et sacré, laïc et religieux...

Sur la base de cette confusion entre instances existentielles et niveaux de signification, s'est élaborée la solide notion de « demeure de l'Islam » opposée à celle de « monde de l'infidélité, ou de la guerre ». Ce partage de « la terre habitée » - comme disaient les auteurs classiques - repose lui-même sur le noyau métaphysique de l'Islam. J'ai rassemblé ailleurs (5) les postulats qui constituent ce noyau et qui commandent depuis 632 le mode de perception et d'intelligibilité proprement islamique. Chaque verset coranique, chaque **hadîth** mémorisé, répété, commenté, mais en relation avec les situations existentielles les plus variées, a contribué à la formation et au maintien de ce que j'appellerai l'armature épistémique de l'Islam. L'Islam-idéal qui en résulte est la religion vraie; elle abroge tous les autres et ne peut être elle-même abrogée; elle est donc transcendante et transhistorique. On devine toutes les difficultés qui surgiront entre un tel Islam et l'historicité.

L'introduction de la dimension historique nous obligera à distinguer à côté de l'Islam idéal, un Islam historique constitué lui-même d'une juxtaposition et d'une succession chronologique d'Islams sociologiques. Toutes les recherches inaugurées au XIXè et développées notamment par

---

(3) Cf. M.M. Bravmann : **The spiritual background of early Islam,** Brill 1972, p. 8.

(4) L'adjectif existential est utilisé notamment par Heidegger pour distinguer « l'être dans son ensemble et en tant que tel » de l'existence vécue (l'existentiel) de l'homme en particulier (l'étant). Par paradigmes existentiaux. nous visons les Modèles structuraux de l'existence humaine proposés par le Coran et qui reçoivent des applications dans l'ordre existentiel des croyants.

(5) Cf. **Lecture de la Fâtiha,** in **Mélanges A. Abel,** Brill 1974.

connues. On verra, cependant, pourquoi elle est inévitable si l'on veut traiter correctement de la place reconnue à l'historicité en plan.

Nous commencerons par rechercher une problèmatique qui tienne compte de la situation propre à l'Islam **et** de toutes les difficultés déjà soulevées par la pensée occidentale. Nous poserons ensuite quelques jalons pour une réflexion **actuelle** sur l'Islam et l'historicité.

1) Recherche d'une problématique

En parlant de problématique, nous ne voulons nullement céder à une mode intellectuelle; il s'agit, au contraire, de combler l'attente de millions de musulmans avides de **comprendre** leur situation dans le monde actuel, déchirés par des contradictions qu'ils voudraient dépasser, ne serait-ce que par une explication apaisante. Cependant, la problématique visée ne peut avoir dans notre esprit, qu'une valeur heuristique : nous avons conscience de la gravité de l'étape historique qu'aborde la pensée islamique avec la nécessité d'intégrer dans ses catégories, la notion d'historicité. Les intégristes et les idéologues qui dominent de larges secteurs de l'opinion, musulmane actuelle, diront que ce travail d'intégration a déjà été fait par le Coran, l'action du Prophète..., Ibn Khaldûn; nous montrerons comment cette attitude encore très répandue, implique précisément, le refus de penser l'historicité d'une façon conséquente.

La valeur et la force d'une pensée se mesurent aux concepts qu'elle crée ou dont elle remodèle le contenu, la portée, l'usage. Ainsi, nous nous efforcerons de rendre opératoires pour notre recherche, les concepts d'Islam, d'historicité et de progrès. Nous nous interrogerons ensuite sur la pertinence des méthodes déjà utilisées dans diverses disciplines.

I. 1. Critique des concepts

Depuis l'emploi qu'en a fait le Coran, le terme Islâm a été progressivement étendu à des domaines très différents. Il ne suffit pas de dire qu'il s'agit d'une religion parfaitement reconnaissable à ses « signes distinctifs » **(shaâ'ir al-islâm)**; ou que « la religion de **l'Islâm**, ou l'Islam est la religion apportée par Muhammad » (2). Pour notre analyse, le concept de religion lui-même doit être repensé à la lumière des apports multiples de la science contemporaine.

Il existe une définition **islamique** de l'Islam, qui doit servir de base à une définition problématique, c'est-à-dire orientée vers des interrogations neuves sur le sens et la fonction du religieux d'après l'exemple de l'Islam.

(1) Cf. Essais sur la pensée islamique, Paris 1973, pp. 233 sv.

(2) M. 'Abdu, Risâlat al-tawhîd, p. 152 (cité par L. Gardet in Encycl. Isl., article Islâm)

L'ISLAM, L'HISTORICITE ET LE PROGRES

« *Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion parfaite ; j'ai parachevé pour vous mon entier bienfait ; j'agrée l'Islam comme étant votre religion* ». (Coran. V. 3).

« *La religion, aux yeux de Dieu, est vraiment l'Islam* ». Coran. III. 19).

« *Conjoncture historique ou condition humaine : la connaissance historique n'ignore et ne peut ignorer aucun de ces deux termes, puisque l'homme d'aujourd'hui est contraint de s'interroger sur la portée de la révolution qu'il traverse et sur le sens que, par delà le savoir et les machines, il veut donner à son existence* ». (R. Aron, *Dimensions de la conscience historique, p.146)*

Ces trois citations circonscrivent très exactement le champ de notre investigation. Nous avons d'une part une religion nommée **islâm** qui se présente comme la religion vraie à l'exclusion de toute autre, puisqu'elle a fait l'objet d'une révélation **ultime** donnée par Dieu à tous les hommes; d'autre part, l'histoire forgée par l'action humaine, accélérée par un irrésistible « soulèvement de la vie » au point que l'homme d'aujourd'hui refait, comme au temps de la Grèce antique, l'expérience du tragique.

Disons tout de suite que cette confrontation du moins sous cette forme pressante, directe, conflictuelle-est extérieure à la pensée islamique classique. Les sociétés musulmanes la vivent empiriquement depuis la fin du XIXème siècle et, plus intensément encore, depuis les années 50; mais la pensée islamique moderne n'a pas encore **problématisé,** dans une perspective résolument philosophique, la dialectique séculaire entre Révélation, Vérité et Histoire. J'ai pour ma part, évoqué ce problème dans un article-programme sur l'oeuvre de Ghazâlî. Il m'est apparu, cependant, que pour analyser correctement la situation de l'Islam actuel face à la modernité, il est nécessaire d'étendre l'enquête non seulement à toute la pensée classique, mais au Coran lui-même. La tâche est redoutable pour des raisons bien

Tel est ce qu'est, ou plutôt ce que devrait être demain, le monde de la prière. Celle-ci ne consiste pas dans un dialogue seul à seul avec Dieu, comme disait Plotin. Elle est ce désir de communion, qui appelle en retour le même désir, et qui s'accomplit dans un échange perpétuel et total, de pensée et d'action. Sur un exemple actuel, j'ai tenté d'esquisser comment doivent se conjuguer à tout instant l'inspiration et sa mise en oeuvre. Les représentants de ce qu'on appelle la théologie de l'espérance, comme Metz ou Pannenberg, soutiennent que l'orsqu'on propose des solutions estimées conformes à l'esprit évangélique on entre dans le domaine de « l'initiative sociale de chaque chrétien », mais que cela suppose, qu'accomplissant sa fonction irremplaçable, l'Eglise mette l'individu « en face du Dieu éternel, puissance de l'avenir » et l'appelle sans cesse à « intégrer » dans une unité personnelle les divers aspects de sa propre vie. La prière humaine, toujours imparfaite, doit tendre à être une, ou du moins unifiée, bien qu'elle implique toujours en fait le désir de la satisfaction des besoins. Elle peut même se pervertir, et les désirs alors n'expriment plus ce plus profond Désir qui est l'appel de Dieu à tous les hommes. Il peut y avoir une distorsion radicale entre nos désirs de fait et le Désir essentiel et un de nous-mêmes, des autres et de Dieu. C'est ce problème, celui en somme du mal, que j'ai tenté d'étudier dans un prochain volume, **Le Désir et les désirs,** qui paraîtra à la fin de cette année. Mais au moins, à travers les chutes et les relèvements, cette volonté d'une marche commune doit elle toujours rester présente à l'esprit et au coeur de chacun. Le but est de développer matériellement, intellectuellement, spirituellement l'humanité en réalisant déjà, le mieux possibe, ce développement intégral de soi-même. En plagiant Blondel, je dirais volontiers qu'il y a l'appel Désirant, source de tous les désirs, et les désirs désirés, qui traduisent et trahissent à la fois ce Désir radical. L'homme religieux est celui qui veut garder toujours présent ce Désir désirant qui doit animer toute sa vie. Sa religion le lui présente sous une forme déterminée. Mais quelle que soit cette forme, qui regarde chacun, j'estime pour ma part que c'est le même appel qui retentit chez tous, et spécialement chez ceux qui se rattachent aux trois religions issues d'Abraham.

J. LACROIX

dans le passé et peut l'être encore, sans que les populations et leur économie soient mises en état de développement. Développer dans un pays du tiers-monde l'industrie légère suivant la conception habituelle des pays capitalistes, y développer plutôt l'industrie lourde suivant la thèse communiste ne sont pas des solutions. Une certaine croissance, obtenue momentanément, peut même se retourner contre le pays qui l'a adoptée, **se retourner contre lui** et comme le détruire ou le diviser de l'intérieur. Mais, cette première vérité acquise, elle ne suffit pas. Il ne s'agit pas seulement de mettre mieux en rapport les moyens possibles avec la croissance envisagée comme but : l'économie du développement est inséparable d'une philosophie du développement. Aujourd'hui c'est l'humanité entière qu'il faut mettre en situation de développement. Dans le « Monde » du 25 Septembre 1974, parlant d'un prêtre catholique et d'un pasteur protestant vivant au Niger, Fouvert écrit : « Deux thèmes reviennent constamment sur leurs lèvres: le développement et l'évangélisation, dont ils ne conçoivent pas qu'on puisse les associer l'un de l'autre ». D'autre part les hommes politiques français présentent un « projet de société », où la notion de développement implanterait celle de croissance. Aussi cette notion relève-t-elle d'une pensée caractéristique de l'économie moderne et qu'on pourrait annoncer ainsi : c'est le plein emploi, à l'échelle du monde, de toutes les ressources matérielles et humaines, favorisé dans le dessein de procurer à chacun les meilleures conditions de son développement. La croissance ainsi se trouve située à l'intérieur du développement total et soumise à lui. Pour s'en référer encore à lui, François Parroux, dans la leçon inaugurale au Collège de France, en 1955, définissait l'économie comme un « savoir scientifiquement contrôlé qui analyse et réduit les tensions entre les hommes » et précisait que ces tensions surgissent « dans leur effort collectif pour aménager rationnellement toutes les énergies cosmiques au service de toutes les énergies qui méritent d'être appelées humaines ». Depuis il a développé ses idées et donné l'exemple de ce qu'on pourrait appeler une économie à la fois proprement scientifique et d'inspiration chrétienne. Il l'appelle une économie de tout l'homme et de tous les hommes une économie de la Ressource Tunisienne. On en est loin. Aujourd'hui encore les principales sources de conflits entre les hommes sont la **violence** des Etats et **l'avarice** des économies. Mais, de plus en plus, en dépit de ses échecs, l'économie vérifie la fécondité de son postulat, qui est l'exclusion de toute destruction, et sa finalité objective, qui est la participation de tous à la vie. Si pour le chrétien l'idée fondamentale est celle de participation au Christ lui-même, c'est à dire celle de la co-création, il est clair pour lui que l'économie moderne doit passer par de tout autres canaux que la dépense de consommation qui était naguère le moteur et la fin de l'économie classique et devenir production de l'homme par l'homme : l'idée de créativité doit de plus en plus remplacer ou du moins orienter celle de consommation. Car le projet ultime de l'homme n'est pas une création d'objets, mais « une création de l'homme par l'homme, moyennant les médiations de l'ouvrage, de l'oeuvre et de la parole ».

sance une fin. Voilà le vice, voilà le mal radical de cette forme de capitalisme. Ici on est amené à renvoyer bien des idées toutes faites. On a cru sauver la société en prônant à la place de l'économie du profit une économie des besoins - comme si les deux n'étaient pas consiliables. La satisfaction des besoins est une chose bonne et nécessaire, si elle n'est pas une fin et si elle n'est pas excessive, au point de conduire au gaspillage. Disons le donc nettement. La société de croissance, devenue dans l'esprit de beaucoup la fin de l'homme, ne poursuit en fait qu'un but véritable : la fin du Désir. **Le monde dit de la consommation est le refus du monde de la prière.** C'est évident pour celui qui veut se donner la peine de comprendre, c'est à dire de lire l'expérience et de l'interpréter. Et ce qu'il faut lire d'abord c'est l'expérience d'une certaine jeunesse, dans les sociétés dites de consommation. Certes leurs contestations sont souvent maladroites excessives, violentes; plus gravement elles risquent de perturber le sens de leurs manifestations. Mais si on veut lire en eux, parfois presque malgré eux, on découvrira facilement que la signification de leur attitude est celle de la renaissance du Désir — même s'il s'exprime par des désirs qui le tronquent. D'aucuns sans doute répliqueront que les désirs existent bien dans le monde capitaliste et que même ils n'ont jamais été plus excités, plus manifestes. A tort. Car le prétendre, c'est se méprendre sur la nature du Désir. La société de croissance développe bien le Désir si l'on veut, mais il devient alors le désir de la multiplication indéfinie et de la totale satisfaction des besoins. Tout réduire aux besoins et à leur satisfaction, le Désir dans ce qu'il a de spécifiquement humain, tel est le but-même si elles ne se l'avouent pas à elles-mêmes -, la fin des sociétés dominantes de notre temps.

Le chrétien qui refuse de comprendre cela refuse de comprendre sa religion et de travailler au véritable progrès humain. Non qu'on en puisse directement déduire telle ou telle forme de contestation et risquer dans des manifestations pour le moins ambigües de compromettre ou de trahir la fin que l'on se propose. Il me semble au contraire que l'essentiel est de modifier la mentalité et de substituer à l'économie de la croissance une économie et une philosophie du développement. Il importe d'abord de distinguer, en économie, croissance et développement. Cette distinction revêt une importance capitale pour le tiers-monde. Perroux appelle développement « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à faire croître, cumulativement et durablement, son produit réel global ». Les sociétés occidentales elles-mêmes sont inégales quant aux niveaux atteints et aux ressorts de développement. Les pays dits sous-développés représentent un cas extrême. Quel que soit le système économique, marché, plan ou combinaison des deux, la croissance cumulative et durable du produit réel global y est empêchée par de nombreuses caractéristiques morales et sociales des populations. Changer ces caractéristiques d'accord avec la population engendre un rendement et entraîne un coût qui peuvent être envisagés rationnellement. Il existe donc une économie du développement et elle est distincte de l'économie de la croissance. Le produit global (en montant absolu ou par tête d'habitant) a été souvent accru

tout s'informer; connaître, étudier. Il devra agir avec tous ceux qui veulent le même but, qu'ils soient croyants ou non. D'autant plus que le principe même de la liberté totale de l'acte de foi suppose implicitement la laïcité de l'Etat - même si cette virtualité est longue à se dégager. A partir de ces généralités vagues, qui telles quelles ne comportent guère d'intérêt, je voudrais analyser, bien schématiquement certes, un cas plus concret : celui d'un chrétien vivant actuellement dans le monde occidental, plus précisément celui d'un français. Il ne s'agit bien entendu que de tracer, à mes risques et périls, une sorte d'itinéraire de recherche.

La société dite (assez mal) de consommation offre aujourd'hui un assez grand contraste, une véritable contradiction. Ceux qui en jouissent la condamnent de plus en plus mais continuent à en jouir; les peuples du tiers-monde aussi la condamnent mais voudraient en jouir. Ceux qui la possèdent souvent n'en veulent plus; ceux qui ne la possèdent pas souvent voudraient la réaliser. Dans un récent discours, Madame Gandhi a protesté vivement contre une critique trop « nantis ». A vrai dire, cette contradiction déjà étonne et éveille la recherche. Elle montre que cette société dite de consommation n'atteint pas sa propre fin : il y a les pays dits évolués qui en profitent et les pays dits du tiers-monde qui n'en profitent guère. Souvent même la distance entre ces deux sortes de pays loin de s'atténuer s'agrandit. A quoi il faut ajouter que cette même distorsion, plus paradoxalement encore, existe à l'intérieur même des pays dits développés. Dans tous les grands pays capitalistes, aux Etats-Unis comme France, il y a au minimum 25% de déshérités, **d'exclus**, comme les appelle l'économiste Perroux. Le plus grave c'est qu'ici encore cette masse loin de diminuer s'accroît sans cesse : le type de société qu'on ferait mieux appeler de croissance ne diminue pas les inégalités, mais les développe. Certes la société de croissance n'est pas sans valeur. Il est vrai que sur le plan matériel elle améliore la condition des hommes - et il faut bien en effet être un « nanti » pour mépriser cette relative réussite. Mais la condition de quels hommes ? La croissance oui, mais pour qui ? Ce ne peut être que la croissance pour tous. Le premier but à atteindre est celui de la réintégration de deux masses - la masse des « exclus » des pays dits sous-développés, la masse aussi des « exclus » des pays dits développés - dans le progrès économique général de l'humanité.

Le chrétien, je pense, ne saurait s'arrêter là. Cette sorte de réformisme optimiste et de bonne volonté risque d'être inefficace, de lui cacher les problèmes plus profonds. Il ne peut pas ne pas se poser la question qui s'impose de plus en plus à tous : que refusent exactement ceux qu'on appelle contestataires dans les pays capitalistes ? Les traiter de nantis hyprocrites est peut-être valable pour quelques uns, mais bien rapide dans l'ensemble. Car ce qui est mis en question c'est la nature même de la société de croissance, son sens et sa signification ultime. C'est cette question fondamentale que tout chrétien doit désormais affronter, avec beaucoup d'autres, mais peut-être en en précisant encore le sens, du moins pour lui. **Le pire danger est de faire de la société de crois-**

(pas au sens gidien !). Le Dieu qui désirait l'homme devait pousser l'appel de son Désir jusqu'à mourir pour lui : sa passion, c'est sa prière. Mon propos n'a aucunement pour but une réflexion sur ce mystère difficile, et pour ainsi dire scandaleux pour la raison philosophique. Ce qui m'intéresse seulement ici, ce sont les conséquences qui en découlent pour la vie du chrétien et le mettent dans une situation ambigüe. Le chrétien est quelqu'un qui veut et doit unir **l'espoir** immanent qui porte sur le devenir terrestre et **l'espérance** eschatologique qui porte sur l'au-delà de la mort. Il ne peut cesser de les unir sans cesser d'être chrétien. Sans eschatologie, pas de christianisme, même si d'aucuns s'imaginent pouvoir la récuser en demeurant chrétiens. La spécificité du message chrétien, par rapport à toute réalisation politique, réside dans le fait que le message du Christ relativise et conteste toute réalisation qui se prendrait pour le règne de Dieu en ce monde. Toute forme de totalisme et d'obéissance inconditionnelle à un homme, à un parti, à un pouvoir, à un groupe quels qu'ils soient est par là même disqualifiée. Mais, réciproquement, par l'incarnation et la passion du Fils, l'histoire du monde devient d'une certaine manière l'histoire de Dieu même et la liberté de lieu de la foi. Toute la vie, difficile, du chrétien réside dans cette union : l'oubli de l'espoir au profit de l'espérance est une évasion, l'oubli de l'espérance au profit de l'espoir négation de la dimension proprement chrétienne. Transcendance et Immanence sont étroitement liées. Le présent de la vie chrétienne c'est la présence de l'éternité dans le temps : il faut vivre l'histoire en ayant son sens ultime toujours présent. Le chrétien ne peut ni ne doit, à certains moments historiques, « horizontaliser » sa transcendance pour plaire aux uns et la « verticaliser » pour plaire aux autres. Il lui faut vivre en même temps l'une et l'autre. Sa transcendance est tout entière « verticale » et tout entière « horizontale », quelles que soient les difficultés doctrinales et pratiques de cette situation.

Par là même, c'est la notion de salut qui devient non pas ambigüe, mais qui prend deux sens indissolublement liés : le salut terrestre et le salut céleste. Rousseau employait le mot « rédemption » pour caractériser la révolution politique et pédagogique qu'il développe surtout dans le **Contrat social** et **l'Emile,** dont on ne saurait trop souligner la profonde unité. Ce qui ne signifie aucunement que le chrétien puisse déduire a priori des règles politiques, économiques et sociales de sa religion. Ce serait le cléricalisme, et Renouvier soutenait justement que la tyrannie cléricale est la pire de toutes. La fin ne justifie pas les moyens, et même souvent, psychologiquement et moralement, nous sommes, hélas, plus l'homme des moyens que nous employons que de la fin que nous poursuivons. Tout ce qu'on peut dire c'est que le sens même qu'il donne à l'histoire oblige le chrétien à combattre toutes les injustices et à agir, dans chaque situation historique où il se trouve engagé, en vue de la réalisation toujours plus parfaite de l'humanité totale. Cette obligation résulte pour lui de ce que j'ai appelé l'appel de Dieu. Mais, puisque pour cette réalisation, sa religion lui donne un esprit, une inspiration sans aucune lumière particulière sur la réalité donnée, il devra donc avant

ce qui est obtenu par prière et non en vertu d'un droit. On signifie par là qu'elle se dégrade lorsqu'elle dégénère en complaisance. J'y verrais même, pour ma part, un sentiment obscur mais profond. Les relations de prière sont d'un autre ordre que les rapports juridiques, et se servir des premières pour faire aboutir une pure (ou impure) « demande » est bien une sorte de forfaiture. A la limite, au-delà de toute demande, la vraie prière devient contemplation, extase, c'est-à-dire sortie de soi pour participer directement à la puissance créatrice de l'autre. L'amour-propre, au sens de Rousseau, est radicalement détruit. Ce qui ne signifie pas que la prière humaine élimine tout besoin. L'homme est un être doublement besogneux, et parce qu'il a des besoins et parce qu'il fait de la besogne. Si différents, voire opposés, soient-ils, il y a entre besoin et désir un lien constant. Le plus souvent, en fait, c'est à travers le besoin que se manifeste le désir, tant il est rare qu'il soit pure. Mais la satisfaction collective des besoins de tous, même si elle pouvait advenir, n'aurait aucun sens, à moins d'avoir pour objectif l'accès au désir de chacun. On a voulu comparer prière et drogue : elles naîtraient du même désir d'échapper à la société de consommation. La drogue semblerait même créer d'abord une sorte de fraternité, de « convivialité » : passe la cigarette de bouche en bouche, on veut s'évader ensemble dans le même rêve. Mais précisément la drogue est évasion, elle aboutit à l'isolement tandis que la prière, si elle peut être solitude, est toujours en même temps communion. La comparaison ne peut être qu'absolue opposition : la drogue est un désir qui se dégrade vite en besoin, la prière ne traverse le besoin que pour s'élever au désir. Ce qui est vrai même des besoins les plus élémentaires. « Aussi haut qu'on puisse remonter, écrivait Bachelard dans **Psychanalyse du feu,** la valeur gastronomique prime la valeur alimentaire et c'est dans la joie et non dans la peine, que l'homme a trouvé son esprit. La conquête du superflu donne une excitation plus spirituelle que la conquête du nécessaire. L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin ».

C'est ici - et ici seulement - que mon analyse va prendre un tour spécifiquement chrétien. J'ai dit et répété que la relation entre l'homme et Dieu était analogue au rapport entre l'homme et l'homme : un échange de désirs. Je n'aime pas beaucoup l'expression de Tout-Puissant appliquée à Dieu. Elle se légitime en un sens, pour désigner l'ultime Source créatrice. Mais aujourd'hui le mot puissance a pris le plus souvent, une signification différente. Si aimer c'est refuser les moyens de puissance, au sens commun (je ne dis pas nietzschéen) de la volonté de puissance, un Dieu d'amour ne saurait les employer à l'égard de l'homme. Dieu désire l'homme comme l'homme désire Dieu, c'est à dire que Dieu prie l'homme comme l'homme prie Dieu. Ce ne peut être entre eux qu'un approfondissement du Désir - du Désir de l'autre dans son altérité et sa liberté. Dans la perspective chrétienne, cet amour de Dieu pour l'homme, ce Désir en Dieu de l'homme libre ont été portés à leur ultime limite dans la passion du Christ. Pour que cette « gratuité », si je puis dire, du Désir ne pût être soupçonnée, il fallait un acte irrécusable, un acte «gratuit»

Ainsi la réponse à l'appel de soi, à l'appel du prochain et à l'appel de Dieu ont une même source et s'expriment également par le Désir. Le monde humain est essentiellement celui du Désir. Ce qui revient au même de dire qu'il est le **monde de la prière.** Les rapports, tels qu'ils doivent être avec soi, avec l'autre, avec le Tout-Autre constituent proprement la prière. Celle-ci est une demande qui espère - qui espère être exaucée. Cette demande nous l'adressons sans cesse à nous-mêmes, aux autres et, implicitement ou explicitement, à Dieu. Mais l'homme serait bien incapable de prier Dieu, s'il ne savait prier l'homme et lui-même. Jean-Christophe, après avoir épuisé tous les moyens, y compris la musique, de s'explorer lui-même n'est pas pleinement satisfait. Il éprouve le besoin d'aller plus loin, ou plutôt le désir de prier. Mais comment aurait-il pu prier ? interroge Romain Rolland; il ne croyait pas en Dieu. Il lui fallait cependant prier, il lui fallait se prier. Se prier alors c'est se demander soi-même à soi-même dans l'espoir de pénétrer jusqu'à la source de soi. Espérance et demande sont liées. La prière à soi est désir de soi. L'homme est cet être capable de s'interroger et de se prier. La pensée interrogative et la prière sont liées, et Malebranche définissait l'attention comme une prière que nous adressons à la Vérité pour qu'elle nous éclaire. Mais l'interrogation est plus intellectuelle, la prière est plus spirituelle. C'est encore plus vrai de la prière à autrui. Demeurer sourd à une prière, c'est la surdité de l'âme. Dans la véritable prière, il y a cette sorte de gratuité, impérieuse à tout le nécessaire, que refuse ou méconnait celui dont on dit qu'il se fait prier. Si la prière paraît ne pas aboutir, si elle n'est pas exaucée, du moins apparemment, il n'en faut pas conclure qu'elle a été inutile. C'est juste dans la prière qu'il faut savoir expérimenter le renoncement - entendons le renoncement à la satisfaction du besoin pour mieux découvrir la plénitude du désir. Le mot demande, qui est ambigü, ne doit pas davantage induire en erreur. Comme aimer suppose qu'on puisse, d'une certaine manière, renoncer à l'être aimé, ainsi prier implique qu'on puisse, d'une certaine manière aussi, renoncer à la rencontre avec Dieu. Encore faut-il à nouveau préciser le sens de ces termes nécessairement impropres : c'est renoncer, dans la rencontre, à la satisfaction du besoin, à tout ce qui n'est pas proprement désir. Les plus grands mystiques de toutes les religions - et même hors des religions - l'ont toujours compris. Si le désir est lié à l'altérité, désirer l'autre c'est le désirer pour ce qu'il est et que je ne suis pas, c'est refuser de le réduire à un objet. Le renoncement alors signifie accomplissement. Se désirer soi-même, c'est aussi désirer en soi l'autre que soi. Ce qui fait qu'on peut se prier, c'est-à-dire se désirer dans son absence même. Désirer quelqu'un c'est percevoir son absence en moi comme la réalité de sa présence à lui-même. Et c'est le désir de moi-même, le manque-à-être que j'éprouve qui me révèle le désir d'être de l'autre. Décidément Rousseau avait raison d'identifier le véritable amour de soi et le véritable amour d'autrui. La prière est désir à tel point qu'on ne saurait les séparer. « Je sais parfaitement que le désir de la prière est déjà une prière », disait Bernanos. A la limite, la prière ou le désir réalisant leur essence en évacuant toute « demande ». Aussi, suivant l'étymologie, appelle-t-on précaire, c'est à dire instable,

qui aspire toujours au-delà. C'est l'au-delà de la satisfaction, de toute satisfaction. En son langage, Leibniz entendait par inquiétude les petites oscillations imperceptibles qui nous tiennent toujours en haleine et sont comme autant de petits ressorts qui tâchent de se débander et font agir la machine. D'où cet effort constant pour se mettre dans le meilleur état possible, pour gagner en perfection. Sans lui, l'homme n'aurait plus rien d'humain. L'amour inquiet est radicalement opposé à l'amour jaloux : il n'est que l'aspiration à un désir sans cesse approfondi, à un amour toujours plus grand.

Ce qui est vrai du désir de soi et de l'autre l'est aussi du désir du Tout-Autre. Le véritable amour de Dieu dans cette vie comme dans la vie future, ne saurait être un besoin, mais un désir de Dieu. Aussi le terme de bonheur - si on le prend dans son sens strict - ne convient-il pas à la joie céleste. Le plaisir est de l'instant, la joie du temps, le bonheur de l'éternité. L'idée d'un bonheur éternel pour un être temporel est contradictoire : on ne devient pas éternel, on l'est ou on ne l'est pas. Il ne faut pas confondre immortalité et éternité. Seule une philosophie panthéiste peut concevoir logique l'éternité de l'homme en tant qu'idée de Dieu : **nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels,** dit Spinoza. En dehors de cette conception, l'éternité, stricto sensu, pour un être fini et imparfait est contradictoire. Si l'homme est un être historique, il ne pourrait cesser de l'être qu'en cessant d'être. Leibnez encore en tirait cette conséquence que l'inquiétude et le désir, au lieu de disparaître, ne font que s'accroître et s'approfondir après la mort. « Bien loin qu'on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité des créatures, je trouve que cette inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais en une parfaite possession qui les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à de plus grands biens qui ne peut manquer d'être accompagné d'un désir ou du moins d'une inquiétude continuelle, mais telle que je viens d'expliquer, qui ne va pas jusqu'à incommoder, mais qui se borne à ces éléments ou rudiments de la douleur, imperceptibles à part, lesquels ne laissent pas d'être suffisants pour servir d'aiguillon ou pour exciter la volonté ». Et il concluait que le plaisir lui-même demeurera dans la félicité comme le signe d'un progrès indéfini, que le bonheur sera pour l'homme un plaisir durable qui constituera un progrès ininterrompu à de nouveaux plaisirs, que l'inquiétude en somme est liée à ce qu'on pourrait paradoxalement appeler l'éternelle historicité de l'homme. Peut-être alors pourrait-on parler de durée céleste pour la distinguer du temps terrestre. Les scolastiques employaient le mot **aevum.** On entendrait alors par là une sorte d'immanence de l'éternité dans le temps, de bonheur dans la joie - éternité et bonheur qui ne pourraient jamais être pleinement atteints et à part. C'est au fond exactement ce que disait Saint Augustin, à Carthage, il y a 16 siècles, dans son sermon 362 : « Lorsque nous verrons face à face ce que nous voyons maintenant dans un miroir et comme par énigme, il y aura une insatiable satiété ».

la question en effet est de savoir si ce que l'humanité désire est du domaine de la satisfaction. Lorsque j'ai répondu hâtivement que j'étais chrétien parce que le christianisme me satisfaisait, j'aurais peut-être mieux fait de dire qu'en un autre sens il ne me satisfaisait pas. L'erreur est de confondre désir et besoin. Le besoin demande à être satisfait, c'est-à-dire détruit - au moins momentanément - en tant que besoin. Le propre du désir au contraire n'est pas de mourir pour renaître en vue de nouvelles satisfactions, comme le besoin, mais de se développer et de s'approfondir sans cesse. Levinas oppose justement le besoin qui est pleinement satisfait quand précisément il obtient satisfaction, et le désir que « le désirable ne comble pas, mais creuse au contraire, le nourrissant en quelque sorte de nouvelles faims ». Le besoin est rapport à un objet, le désir relation avec un sujet. Tout désir est désir d'altérité, il porte sur l'autre, et si je me désire moi-même, c'est encore en tant qu'autre. L'appel de Dieu, dont je suis parti, c'est par définition l'appel du Tout-Autre. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une certaine analogie entre le désir de soi, le désir de l'autre et le désir du Tout-Autre.

Par là sans doute peut-on mieux comprendre la vraie nature du Désir. Le vouloir d'un objet est vouloir de possession : on le veut pour s'en servir, pour l'utiliser, pour le posséder. Le domaine du besoin est celui de l'utile. Le véritable Désir au contraire n'a rien à voir avec l'utilité et la possession : il est amour. Désirer l'autre, c'est-à-dire l'aimer en tant qu'autre, c'est l'aimer dans son alternité ou, si l'on préfère, dans sa liberté. Aimer c'est vouloir des échanges humains et, ce qu'on échange, c'est précisément le Désir. Il en résulte nécessairement qu'aimer ou désirer c'est s'exposer à, dans tous les sens du terme, et s'exposer d'abord à un refus. Essayer n'importe quels moyens de pression, c'est détruire l'amour même. L'amour jaloux est la négation de l'amour : il réduit l'autre à un objet qu'il tente de posséder entièrement, il veut nécessairement en même temps que cet objet se comporte comme un sujet et se laisse posséder librement. La jalousie est la destruction de l'amour parce qu'il le nie du dedans, le contredit de l'intérieur. Dans la mesure même où l'on utiliserait la puissance à l'égard d'autrui, on introduirait une faille dans l'amour même. **Aimer, c'est promettre et se promettre de ne jamais employer à l'égard de l'être aimé les moyens de la puissance.** Mais, si le véritable amour n'est jamais jaloux, il est toujours inquiet. Si du moins l'on précise cette notion d'inquiétude. Il y a une inquiétude psychologique, presque morbide, qui ne va pas sans souffrance, et une inquiétude métaphysique, qui est le moteur de la recherche et qui n'implique pas nécessairement souffrance. Les deux d'ailleurs peuvent être liées, comme chez Amiel où prédomine la première et chez Maine de Biran où prédomine la seconde. L'inquiétude psychologique est question surtout de tempérament; elle est proche de l'anxiété. C'est un état d'agitation du corps et de l'esprit, l'impossibilité de rester en repos. « Inquiétude d'esprit, inégalité d'humeur, inconstance de coeur, incertitude de conduite : tous vices de l'âme », disait La Bryère. Mais l'inquiétude métaphysique, voire religieuse est bien différente : elle est la disposition de celui que rien ne satisfait et

eux. Le temps passe, et nous passons avec lui. Je le domine cependant en quelque mesure, et je le dépasse sans cesse grâce à la mémoire et à l'imagination. Celui qui vit dans l'instant ignore le présent, c'est-à-dire la présence, qui est tojours plaine du passé et grosse d'avenir. Mais le temps est ce qui ne peut jamais être totalement dominé, c'est-à-dire possédé. Je ne suis pas moi-même, je me désire. Exactement comme je désire l'autre.Ce désir de nous et d'autrui, ce désir qui donne à la scission intérieure le sens de la réunification, est proprement l'appel de Dieu ou, si l'on préfère, l'appel de l'Infini. Ce Désir retentit en nous comme le Désir d'une plénitude, d'une totale réalisation de nous-mêmes avec et par les autres. Toute ma vie est un pélerinage vers l'autre et vers moi, et ce pélerinage est comme la manifestation du pélerinage vers Dieu. Chez l'homme l'amour de soi, l'amour d'autrui et l'amour de Dieu, procèdent du même mouvement, disait profondément Saint-Thomas. Tout être humain est en route vers soi et autrui, il peut connaître ou ignorer le sens profond, immanent à cet itinéraire, et qui exprime l'appel de Dieu. Et ce qui explique qu'il puisse en méconnaître la signification, c'est que ce pélerinage vers moi comme vers l'autre est toujours relativement un échec. Quelle en est donc la signification exacte ? Quelle sorte de contentement devons-nous en attendre ? En quoi consiste précisément cet échec, comment peut-il s'exprimer l'appel que nous avons invoqué et qui implique à la fois l'histoire et son dépassement ?

Une solution semble toute trouvée : ce Désir, qui est surtout un manque ici-bas, trouvera sa pleine satisfaction dans une autre vie. Solution trop facile, répond toute une critique, et qui ne peut être qu'illusoire. Il est vrai, reconnaît-on, que l'homme est un être de désir que le réel déçoit : entre les promesses de l'imaginaire et la réalité du présent, il y a un abîme. Aussi le désir porte-t-il toujours sur l'avenir, mais s'il était satisfait il n'y aurait plus d'avenir. Nous attendons tout du temps puisque cequimettrait fin à notre vie est à venir; cependant ce que nous attendons n'est pas du temps, puisque ce qui mettrait fin à notre désir serait aussilafi n du temps. Nous désirons ne plus désirer. Ainsi, Grimaldi, dans **le Désir et le temps,** montre que l'ontologie du désir ne peut se comprendre que par une ontologie du temps. Le désir est l'être de la négativité et la négativité de l'être. Son inquiétude est celle même du temps. De-là le passage pour ainsi dire naturel à ce qu'on trouve dans beaucoup de philosophies et la plupart des religions : désirer devient désirer l'éternité. La requête contre le temps, le désir d'éternité sont l'attitude la plus commune dans l'humanité. D'où naissent les idées de perfection, de souveraineté, de Dieu. Mais c'est seulement parce que nous éprouvons l'infinité de notre désir que nous imaginons l'existence d'un être infini et parfait : Dieu n'est que l'hypostase d'un être sans désir, désirer ne plus désirer et désirer Dieu c'est la même chose. Nous transposons dans l'imaginaire ce que nous ne pouvons satisfaire dans la réalité. Ce que j'ai appelé l'appel de Dieu n'est qu'illusion imaginative. Cette objection commune - sous une forme ou sous une autre - ne me paraît pas valable parce qu'elle repose sur une insuffisante analyse du Désir. Toute

la tradition dans le cas des seconds. En ce sens il n'y avait pas pour lui de sociétés animales au sens strict, mais seulement des sociétés humaines, car ce qui définit à ses yeux la notion de société c'est celle d'accumulation et de progrès, grâce à la communication perpétuelle du passé : l'homme est cet être qui se transforme sans cesse, dans les limites de l'hérédité, en fonction même de ce qu'il reçoit. Sa spécificité est d'être un héritier. Il est de la nature de l'homme d'être un être unique. En ce sens on peut dire que la communication précède la connaissance. Rousseau, par opposition à l'amour-propre qui est égoïste, amour de préférence, appelait cette donnée première de l'homme, amour de soi, amour de communication, amour de ce qu'il y a d'universellement en humain en soi et chez autrui. Et il nommait du terme simple de **transparence** la communication parfaite entre les hommes, l'identité du vouloir de chacun et du vouloir de tous. Nous sommes tellement faits pour le dialogue que nous voulons dialoguer avec touts ce qui nous entourne. L'essentiel du dialogue c'est qu'à mesure que les interlocuteurs parlent ils se connaissent mieux. La communication précède la connaissance. Ce n'est pas parce qu'il y a harmonie qu'il y a communication, mais c'est parce que dès l'origine il y a communication qu'il y a harmonie. L'homme cherche le dialogue avant de connaître et même de sentir, ainsi qu'il se manifeste chez l'enfant qui interpelle autrui avant de le connaître. C'est l'être même de l'homme qui est communication. J'appellerai Désir ce vouloir de transparence, qui définit l'homme et qui suppose que l'autre est en moi comme je suis en lui.

Mais, en fait, dès qu'on réfléchit sur cette essence humaine, on rencontre une difficulté qui apparaît insurmontable : tout individu est une île, c'est-à-dire une solitude. La réalisation de son désir semble inaccessible. Le Désir s'incarne dans des désirs qui l'expriment plus ou moins inadéquatement et manifestent par conséquent une dualité humaine. L'homme est un être qui s'apparaît à lui-même et se vit effectivement comme un manque insondable, un manque que toute satisfaction laisse béant, un manque que rien ne peut combler et qui le traverse de part en part. Ce manque, vécu comme tel, est à la fois l'épreuve de l'absence comme pur contraire de la présence, comme vide non déterminé, et le mouvement douleureux, de l'être pour s'arracher à l'absence, pour remplir cette vacuité du vide, pour se donner l'impossible métamorphose de soi-même où le manque deviendrait plénitude. Cette tentative, toujours manquée, pour réaliser la transparence avec soi-même comme avec autrui, est l'aspect négatif du Désir. Mais il a aussi un aspect positif : le mouvement lui-même est dépassement. Sentir l'absence comme manque, c'est la faire apparaître comme ce qui est à combler : l'aspiration qui soulève le Désir traduit la présence de ce dont il est séparé. Ce qui est donc en jeu dans le Désir c'est à la fois la présence et l'absence. Présence et absence d'autrui, mais aussi présence et absence de soi-même. On ne saurait trop insister sur cette identité : la communication avec moi est semblable à ma communication avec autrui. Je me connais moi-même sous l'aspect de l'autre et l'altérité est au coeur de ma vie et de ma personne. Les instants de mon existence sont comme des unités closes, bien qu'ils communiquent entre

LE MONDE DE LA PRIERE

Mon but ici n'est pas théologique ni même proprement religieux. Je voudrais seulement décrire, bien schématiquement, ce que doit être pour l'homme une attitude pleinement humaine, qui l'exprime tout entier. A quelqu'un qui me demandait un jour inopinément : « pourquoi êtes-vous chrétien ? », j'ai juste trouvé à répondre sur le champ : « parce que cela me satisfait » j'ai regretté ensuite ce verbe qui exprime la « satisfaction », et nous verrons tout à l'heure pourquoi. Mais c'est bien de l'expérience intégrale que je voudrais partir. Mon présupposé, si l'on veut, sera que l'homme est un être historique, mais que son histoire est traversée par un appel de Dieu. Cet appel ne change pas son caractère historique, mais lui donne un sens. Ce qui se reconnaît dans l'attitude de tout homme, qu'il le veuille ou non, consciemment ou inconsciemment. C'est de l'attitude première que je voudrais partir, pour l'analyser telle qu'elle se révèle chez chacun, explicitement ou implicitement. Je voudrais décrire ensuite ce qu'elle produit chez l'homme qui prend conscience de cet appel, et désire y répondre. J'indiquerai enfin, très brièvement, les conséquences les plus évidentes, en prenant même un exemple sur le plan économique, lorsque ce Dieu reconnu est le Dieu chrétien. Je n'engage bien entendu que moi, et je m'en tiens au plan de l'analyse du vécu. Il s'agit en somme d'une réflexion philosophique, non conceptualisée, sur un type d'existence, qu'il faut bien décrire d'abord, si on veut ensuite la réfléchir.

L'homme est un être historique, c'est-à-dire qu'il se définit par sa relation avec autrui. Cette relation est double. Dans l'espace d'abord, en ce sens que nous sommes en perpétuel rapport, soit directement soit indirectement, avec nos contemporains. Dans le temps aussi en ce que, par la tradition et l'éducation, nous recevons l'acquis de ceux qui nous ont précédés et pouvons le développer et l'enrichir. Auguste Comte disait que les vivants, animaux et humains, sont gouvernés par les morts, c'est-à-dire par l'hérédité seulement dans le cas des premiers, par l'hérédité et

et vire à la recherche pure et sans prise, tandis que l'engagement public ne serait plus gagé que sur des improvisations légères et fragiles » (6).

Je suis peiné pour ma part de voir la recherche islamique qui donne souvent des résultats des plus heureux et des plus intéressants n'intervenir que dans une très faible mesure dans les prises de décisions. Celles-ci interviennent un peu trop fréquemment abstraction faite de leurs implications spirituelles comme si elles étaient quantité négligeable. Et il est vrai que d'un autre côté, les recherches islamiques avancent davantage par référence au passé que sous le signe du présent. D'où le caractère terriblement inactuel d'une partie très importante de notre recherche et de notre enseignement religieux.

Toutes ces tensions, et d'autres encore, dérivent me semble-t-il d'une ouverture nettement insuffisante sur les préoccupations du siècle. C'est toujours par faute de dialogue que l'on pêche en religion. C'est dire l'importance que j'attache à notre Rencontre. Je souhaite vraiment qu'elle soit rencontre et enrichissement mutuel. Pour ma part j'en attends beaucoup. Sur les thèmes majeurs inscrits dans notre programme j'attends de nos débats un surcroît de lumière. Autour de nous des centaines de millions d'hommes et de femmes attendent sans trop savoir quoi. Autour de nous des centaines de millions de jeunes voient l'avenir avec beaucoup d'angoisse. Qu'avons-nous à leur dire ? Quelles nourritures spirituelles nos deux grandes religions peuvent elles leur offrir ? Quel message pouvons-nous trouver avec eux en questionnant nos Livres et nos Traditions ? Si l'espérance et la sincérité sont deux de nos valeurs communes et qui donnent plein sens à la foi, pourquoi ne pas espérer sur cette terre de Tunisie, que de notre rencontre naîtra quelque lumière ?

Abdelwaheb BOUHDIBA

(6) Déclaration donnée à Revue Nouvelle reproduite dans « Promundi vita » 1973 N° 45.

vivent ce partage sans vouloir le reconnaître. Ce qui est en cause c'est l'insertion même de l'islam dans le tissus vivant de l'existence concrète.

La spiritualité musulmane c'est une nourriture de l'âme assortie d'une prise sur le monde. Mondanité et transmondanité se complètent. Ces deux fonctions harmonieusement orchestrées par l'islam classique se trouvent aujourd'hui dangeureusement séparées. L'islam actuel a une double tâche à assumer : en même temps qu'il doit assurer sa propre cohésion interne il se doit de se mettre au service du monde. La seule cohésion interne débouche sur l'isolement. La renonciation, n'a jamais été une qualité en islam et elle apparait davantage comme une sequelle de la décadence, que comme une valeur de l'avenir. La conscience religieuse n'est pas un simple refuge. La fonction sécurisante de toute religion ne doit pas nous empêcher de saisir l'impérieuse nécessité de s'ancrer dans la société et de mordre sur elle.

Précisément mettre l'islam ou la religion au service du monde, n'est-ce pas dissoudre la conscience dans des tâches pour lesquelles elles n'est peut-être pas toujours faite. Beaucoup de voix s'élèvent pour « activer » l'islam et en faire une arme de combat, une force agissante au service d'un ordre meilleur. Que serait une foi si elle n'était pas militante ? A quoi servirait la conscience religieuse si elle n'était que bonne conscience ? Mais agir n'est-ce pas s'exposer à la compromission inévitable. Agir sans se salir les mais. Quel beau rêve impossible ! Que deviendrait la spécificité de la dimension religieuse si elle s'engageait un peu trop dans le monde de l'action. En quoi serait-elle alors différente de la dimension politique ?

Etudiants en Théologie	de foi	PRIERE	JEUNE
Etudiants en Droit	95.9%	25%	87,5%
Etudiants en Sciences	81,9%	11,9%	67,5%
Etudiants en Lettres	76,8%	5,1%	66,8%
Etudiants en Médecine	70,1%	9,7%	59,8%
Moyenne	64,7%	0%	23,5%
Profession	76,5%	7,8%	36%

Et voici un autre défi : la foi peut-elle sans trop de risque s'engager en plein dans la bataille du développement ?

Enfin mes responsabilités à la tête de la section des Etudes Islamiques du CERES m'ont sensibilisé à un conflit qui ne cesse de m'absorber et qui me parait lourd de conséquence. Paul Ricoeur dans une remarquable déclaration avait lui aussi relevé la même tension pour les Eglises Chrétiennes. « Je vois diverger toujours davantage le travail théologique, sérieux, compétent, scientifique (surtout lorsqu'il est bien articulé sur l'exègèse, la théorie du discours, l'herméneutique, la philosophie fondamentale) et un engagement concret, de caractère politique le plus souvent ou simplement social et pédagogique. Le désastre serait que le travail théologique s'isole

radicale de l'autonomie de l'homme mais refus des nécessités quotidiennes et des traditions religieuses. Religiosité sans religion en somme mais qui n'est finalement que le produit d'une certaine forme de développement. Ce n'est pas simplement par ses implications directes que le développement définie la conscience religieuse. Il réussit aussi cet admirable mais diabolique tour de force qui consiste à la vider de l'intérieur.

A vrai dire il restera à expliquer pourquoi le besoin religieux s'exprime en dehors et même à l'encontre de toute médiation sociale ou culturelle. Echec ? Oui. A coup sûr ! Mais de quoi ? De la conscience religieuse incapable de s'assumer jusqu'au bout ? Du développement porteur des germes de l'autodestruction de la civilisation ? Assurément il deviendra de plus en plus impossible d'éviter un affrontement entre religion et culture tant que la conscience religieuse ne sera pas accompagnée d'une exigence de justice sociale seule capable de donner un sens au développement.

Ce « sacré sauvage » tel qu'il se manifeste dans les sociétés chrétiennes n'est pas sans avoir de répondant dans nos sociétés musulmanes. A coup sûr l'observance des pratiques décline et rapidement. Un certain laxisme entre dans nos moeurs. Lentement mais sûrement. On aurait grand tort d'en conclure que la conscience religieuse en est affectée. Mais la pratique, elle, s'en ressent. Islamité sans islamisme en quelque sorte.

Une enquête menée auprès des étudiants de nos cinq Facultés a fait ressortir que si l'observance du jeûne et de la prière se relâchent, la Profession de foi demeure ardente dans la conscience de jeunes tunisien (5).

Il est exceptionnel que l'on ne ressente pas son inclusion dans la communauté musulmane. La pression sociale et le contrôle exercé par le groupe sur les individus sont encore trop forts. D'ailleurs il est naturel et presque de tradition que l'observance des pratiques marque le pas. Après tout dans une enquête menée il y a plus de dix ans à Kairouan, j'avais mis en lumière la relation qu'il y a entre l'âge et la pratique. Le seuil de 35 ans pour la pratique de la prière s'était déjà imposé pour un milieu pourtant très fermé et réputé forté croyant : 62% de la population totale étudiée et 88% des moins de 34 ans ne pratiquent pas du tout. Il y aurait comme une remarquable concordance entre les deux études.

En fait le renoncement aux formes extérieures du culte est imposé par les bouleversements historiques, sociaux et économiques que connaissent les sociétés musulmanes. Ce mouvement est de nature à mettre en péril la conscience religieuse elle-même. D'une part le rite ne peut se concevoir sans une conscience religieuse qui le sous-tend. Autrement ce serait du folklore. Il ne saurait non plus y avoir de conscience religieuse qui ne s'appuie sur des rites. L'islam aujourd'hui est partagé en Tunisie entre les deux côtés. Le drame de beaucoup de musulmans c'est qu'ils

---

(5) Cf. A la Recherche des Normes Perdues P. 167-168.

religion n'a rien à voir avec la marche des évènements. Rapporter les valeurs spirituelles à l'espace et au temps c'est les rendre relatives et leur faire perdre leur sens et leur saveur. C'est dans la prière et dans la foi que résident les éléments fondamentaux du salut. Et après tout, si l'Apocalypse vient ce n'est pas le croyant qui devrait en être surpris...

— Ce qui m'inquiète justement c'est que pareils propos puissent être tenus. Car ils témoignent de la crise profonde de la conscience religieuse devenue incapable de s'assumer comme réalité historique. Ils témoignent surtout des profondes cassures de la spiritualité dans notre temps.

Une première cassure tend à séparer la religion en tant qu'institution et les communautés qui vivent le sacré à leur façon. Les rapports de l'organique et du spontané en matière religieuse sont plus divergents, plus tendus, plus conflictuels que jamais vu auparavant. L'islam « officiel », tout comme les Eglises, se trouve très souvent marginalisé par rapport à ses propres fidèles. Partout on décèle une grave crise entre l'organisation des cultes et les expressions sauvages de la spiritualité et du sacré.

On parle de désaffection religieuse et de désislamisation. Dans certains pays, pas trop loin d'ici, on a même été tenté de restaurer la pureté de l'orthodoxie par des moyens de coercition et de violence qui sont d'un autre temps. Mais est-il tellement vrai que les jeunes se détournent de l'islam ? Et si oui, pourquoi ? N'y aurait-il pas comme une distinction à faire entre ceux qui ont perdu le sens du rite et ceux qui ont perdu le sens du sacré. Nous n'excommunierons tout de même pas les non-pratiquants; et les théologiens musulmans les plus orthodoxes ont toujours pris soins de distinguer les apostats (kâfir) des simples contrevenants à la règle (âçî).

Le besoin religieux n'est pas de ceux que l'on peut impunément ignorer. Malgré toutes les analyses et toutes les supputations qui concluaient un peu trop vite à l'affadissement de cet « opium », à la disparition de ce « pseudo-besoin », à sa « non-existence objective », au dépérissement de cette « aliénation » que la prise de conscience ne saurait tarder à faire cesser, malgré tant de théories et tant de bonnes raisons, la religion est toujours présente dans le monde actuel. Sur ce point riches ou pauvres, industrialisées ou non, surdéveloppées ou sous-développées, toutes les sociétés connaissent une présence du sacré.

Chose curieuse le sacré tend de plus en plus à emprunter des formes « sauvages » selon l'admirable expression du regretté Roger Bastide. L'engouement que les européens, jeunes surtout, connaissent pour les cultes asiatiques, pour les formes non organisées de la religiosité a des formes équivalentes dans nos propres pays. A vrai dire le refus d'une certaine civilisation technicienne rend compte de cette quête d'un sacré étrange. Une certaine honte d'être soi-même. Sacré de contestation non de pure affirmation. D'où cette ambiguïté qui est ici essentielle et qui a été à maintes reprises soulignée. Quête d'un absolu instaurateur, affirmation

Les facteurs en cause sont nombreux et agissent comme autant de composantes interdépendantes et dont l'effet global est de créer une véritable « implosion » de civilisation. Citons-en quelques uns : une démographie démentielle quoi qu'on en ait dit à Bucarest; une technique autoporteuse d'elle même et dévoreuse à ce point d'énergie qu'on ne saurait plus affirmer que nos besoins les plus élémentaires soient demain assurés; une surconsommation de n'importe quoi entraînant non seulement un gâchis invraisemblable mais une pollution telle que le milieu vital s'en trouve stérilisé et l'environnement dénaturé. En somme comme l'écrit Eric Muraise « surpopulation, enthanasie écologique, entropie énergétique et famine ».

Ajoutons-y la vulgarisation technologique qui met la Bombe atomique à la portée de tous; un commerce des armes florissant comme jamais vu auparavant; la manipulation des hommes; le conditionnement des esprits et le matraquage des cervaux. Sans parler des gigantesques remises en causes des vérités les plus élémentaires concernant la vie et la mort puisque la biologie moderne par les greffes, la transplantation des organes, par les banques de sperme, la fécondation post mortem, et par les expériences in vitro ne cesse de brouiller les frontières des vivants.

Il n'est pas nécessaire de rappeler combien la prospective nous a permis de mieux cerner les menaces qui assombrissent l'horizon. Les travaux du Club de Rome et du Massachussetts Institute of Technology (M.I.T.) le rapport Meadows connu en français sous le titre « Halte à la croissance » (4), et enfin le récent rapport de Tokyo du Club de Rome, tous ces travaux, dont le sérieux ne saurait être mis en cause et quelles que soient les critiques que l'on peut leur adresser, situent la catastrophe entre l'an 2.000 et l'an 2030. C'est la période où les cinq courbes des ressources naturelles, de la population, du quota alimentaire, de la production industrielle per capita, de la pollution enfin se rejoigent après s'être dangereusement inversées.

Une réflexion sur la réalité et les mythes du développement s'impose on le voit avec on ne peut plus d'acuité. Le moment est propice pour que la spiritualité relève les défis du siècle. Relèver par la foi les défis du développement, quel magnifique programme ! Mais nos théologiens et nos penseurs croyants sont-ils en mesure de relever le gant ?

C'est avec beaucoup d'humilité, et l'angoisse au coeur, que je pose la question. Nous sommes beaucoup, les jeunes surtout, à attendre d'une rencontre comme celle-ci qu'elle nous aide à mieux nous retrouver. Je sais que d'aucuns opposeraient à notre angoisse une fin de non recevoir assortie d'un dédain souverain. Puisque l'islam est universel ses réponses sont éternelles. La foi est une expérience interne qui n'a pas à chercher dans une conformité illusoire avec le siècle un semblant de garantie. La

(4) Fayard 1972.

Le procès des pays occidentaux a été fait mille fois. Il ne s'agit pas de le refaire. Nous ne pouvons ignorer cependant que la dilapidation des ressources de la planète continue de plus belle et que les restrictions actuelles d'énergie ne sont qu'économie de bouts de chandelles. Barbara Ward et René Dubos ont montré que le paysan indien du Bihar consomme 500 fois moins d'énergie que le bourgeois New Yorkais (2). Que peut représenter alors une restriction de 10% dans la consommation énergétique occidentale ? C'est une remise en cause radicale de l'état des choses qui s'impose. La lecture de l'Annuaire Statistique de Nations Unies est à cet égard aussi édifiante que scandaleuse.

Ce que l'opinion ignore est encore plus révoltant. Au cours des années 60 l'augmentation de la production alimentaire mondiale suivait tant bien que mal la croissance de la population, mais depuis cinq ans et plus spécialement dans les pays pauvres, le taux de croissance démographique a pris une nouvelle ampleur au moment même où dans de nombreuses contrées, la sécheresse faisant rage, entrainait la destruction massive des troupeaux, la pénurie en grain, la famine, la mort. Dans les prochaines années la situation sera vraisemblablement encore plus grave.

C'est qu'aux caprices de la nature, les rapports des forces politiques, commerciales et économiques dans le monde viennent surajouter au déséquilibre; ce que nous commençons à peine à comprendre et à analyser. Des agronomes ont pu par exemple calculer qu'en 1973, 385 millions de tonnes de céréales et de tourteaux ont été fournies au cheptel dans les pays riches afin d'y être transformées en laitage et en viande. Mais le pourcentage de récupération de ces produits alimentaires est alors infime. « Ces mêmes 385 millions de tonnes de grains auraient suffit pour nourrir deux milliards d'Asiatiques car ces derniers consomment la plus grande partie sous forme directe et seulement une très faible partie après transformation en produits animaux (3). C'est la consommation immodérée des proteines animales dans les pays riches qui crée en fait un déficit alimentaire mondial en raison du gaspillage invraisemblable des céréales en Occident.

Pour beaucoup la situation est irréversible et l'humanité aurait atteint sur la voie de la déchéance un point de non-retour. En sorte que les défis du développement ne sont pas seulement ceux qu'engendre le partage injuste et scandaleux en soi de l'humanité en sociétés industrielles et sociétés archaiques, le grand défi est celui que le développement lance à cette civilisation technicienne elle même dont il est pourtant le moteur.

---

(2) Barbara Ward et René Dubos. Nous n'avons qu'une terre.
Andrew Acker. La fin de l'ère américaine.
Ph. Ehrlich et E.L. Harriman. Comment survivre ?
Rapport du Club de Rome : « Halte à la croissance ». N° 13 p. 1 et 2.

(3) René Dumont. Population et cannibalisme - « Forum du développement ».

des mauvaises causes de l'Occident. D'où tant de jugements sévères portés sur eux. Ici même à Carthage, un Congrès Eucharistique a été réuni pour donner plus de lustre au cinquantenaire du Protectorat. La Kermesse folle de 1931 prenait l'allure d'une Neuvième Croisade. Evangélisation et colonisation faisaient bon ménage. Beaucoup de nos frères chrétiens ont finit par ressentir l'injustice et le danger. Depuis Vatican II notamment, nombre de nos amis chrétiens ont dénoncé avec vigueur les injustices dont l'Occident d'éducation chrétienne s'est rendu coupable à l'égard du reste du monde et notamment musulman, il me plait de citer ici les travaux de Daniel Norman « Islam and the West » et « Islam and imperialism ». Il me plait également de rendre hommage à l'esprit qui anime la brochure « Orientation pour un dialogue entre chrétiens et musulmans », et qui doit tant au Père Joseph et Louis Gardet ici présent parmi nous. Quoique religion de l'humilité et de la pauvreté le christianisme reste encore à l'échelle planétaire la religion des riches. Mais le fait nouveau est que ces riches s'aperçoivent aujourd'hui de l'illusion de leurs richesses.

Ce n'est pas un paradoxe : les défis du développement sont posés tout autant au christianisme qu'aux autres religions. Le développement prodigieux de l'Occident débouche de nos jours sur une des plus grandes peurs historiques que l'Humanité ait jamais éprouvée. Devant les menaces qui se précisent, devant les défis que le développement nous lance, nous nous retrouvons tous, chrétiens et musulmans, logés à la même enseigne. Nous sommes bien placés, les uns et les autres, pour savoir combien nous sommes solidaires. Nous savons d'abord que la dichotomie développés - sous-développés ne tient pas, qu'il n'y a pas deux types de sociétés absolument irréductibles mais une seule humanité dont les divers groupes connaissent des modes divers quand à leurs structures, quant à leurs cultures et quant à leurs civilisations. Les primitifs ce sont bien ces sociologues superficiels qui n'ont pas su décrypter les sociétés qu'ils n'ont pas pu comprendre. La sociologie du sous-développement n'est qu'un sous- développement de la sociologie. En sorte que les menaces qui pèsent aujourd'hui sur les sociétés post-industrielles ne tarderont pas à en affecter d'autres dans la mesure où celles-ci auront choisi pour modèle de développement et pour idéal culturel des schémas occidentaux. Et il faut une bonne dose de cécité pour ne pas se rendre compte que le « développement » tel qu'il est trop fréquemment conçu, n'est finalement qu'un comportement suicidaire.

Beaucoup s'accordent à penser qu'il est urgent de remplacer dans l'échelle de valeurs « la possession de quantités matérielles par la possession culturelle et morale, par une ambition spirituelle infinie, susceptible de borner notre ambition à une petite maison, à une bicyclette ou à un cheval » (1).

---

(1) Eric Mauraise. Les grandes peurs historiques. Etudes Polémologique N° 14 P. 14.

Cf. également Eric Mauraise. Testament pour un Monde futur.

coup ce qui retenait les gens sur la pente du mal ». Et il nous faisait part des « craintes qu'il éprouvait pour l'esprit et pour la conscience morale ».

Six mois plus tard à Mahdia à l'occasion du Mouled (21 Juillet 1964) il revenait à la charge pour appeler avec insistance au renouvellement de l'esprit même de la religion. « La religion ne doit pas être considérée comme un obstacle sur la voie du développelment et du progrès. Bien au contraire elle doit constituer une force d'impulsion qui pousse l'humanité dans les limites de la Raison et du Bien, à améliorer leurs conditions à élargir leur savoir, à renforcer leur énergie ».

A juste titre, les pays en voie de développement réclament une part plus juste dans la distribution des richesses auxquelles ils contribuent largement. L'accroîssement du P.N.B. l'amélioration des conditions de vie, l'augmentation du bien être, l'allongement de la durée de notre existence, le recul des échéances de la mort, l'accès à la technologie, les supputations concernant le futur, la maîtrise en un mot de soi et de la nature, tout cela c'est du développement. Et comment peut-on penser une seconde que l'on pourrait oeuvrer pour ces légitimes et nobles objectifs sans référence éthique et spirituelle ?

D'aucuns ont pu le penser et cela mérite réflexion. Et l'autocritique et l'analyse devraient intervenir et c'est l'objet même de notre Rencontre. En nous emparant de cette problématique nous avons, par le fait même de notre présence ici, à prouver que nul ne saurait se passer de la foi, de cette foi qui peut déplacer les montagnes mais qui doit aussi aider à balayer devant sa porte et à reviser attitudes et jugements.

Tout comme les chrétiens d'ailleurs les musulmans ne cessent de payer le prix de l'aveuglement du passé : oublieux des généreux préceptes de l'islam nos princes se sont comportés en potentats, nos pères en exploiteurs, nos maîtres en docteurs. Tous ont beaucoup parlé et fort bien peu agi. Tous se sont tellement désintéressés de l'histoire que l'histoire a fini par se désintéresser d'eux. L'humiliation et la misère; l'inconscience et le cynisme; les défaites et la rage au coeur; et jusqu'à nos lieux les plus saints qui se trouvent profanés. Un ressaisissement se dessine depuis un an. Le musulman commence à reprendre confiance. Mais qu'il prenne garde. La vraie victoire ne sera pas pour nous de tenir la dragée haute à nos exploitants d'hier. L'injustice ne deviendra pas justice en changeant de camp. La vraie victoire est celle qui saura restaurer la splendeur des valeurs spirituelles, qui saura faire qu'elles s'incarnent aujourd'hui en termes de justice sociale et de paix dans la dignité. L'islam, demain comme hier, est un message de paix. Salam. Ce que la spiritualité islamique recommande c'est le respect universel et inconditionnel des droits de l'homme.

C'est bien aussi ce que commande avec force la spiritualité chrétienne. A vrai dire certains chrétiens, certaines institutions chrétiennes ne se sont décidés que très tardivement à se dé-solidariser des forces colonialistes et impérialistes. Ils n'ont pas toujours su prendre leurs distances vis-à-vis

Etats et hommes d'action, instances internationales et grandes organisations essaient de maîtriser le devenir de l'homme. En vain ? Nous n'avons pas à les juger. Par contre nous avons à les aider en éclairant le chemin et en analysant l'ordre des choses.

Pour ce faire il nous faut dès le départ, recuser ce que vous me permettrez d'appeler la volonté de « décomposition » qui n'est que blocage de l'action, refus de l'analyse et suicide de l'esprit. Certes notre volonté et notre science nous ordonnent parfois une série d'actions que notre intelligence des choses et notre analyse prospective peuvent nous démontrer parfaitement inutiles. Entre ces deux pôles comment ne pas se sentir écartelé ? Comment ne pas se laisser tenter par la belle amertume de la « décomposition » ?

Le désespoir absolu, le désespoir inconsolable finit toujours par devenir paisible à force de paroxysme et à force d'intensité. Faute de pouvoir agir sur l'ordre, l'homme découvre le goût et le charme inquiétant de la liberté effrénée. Eros et l'ivresse, par l'oubli qu'ils procurent, apportent bien une réponse. Nous ne sommes pas sourds, après tout. La force tragique du rire donne un sens au monde. En le déréalisant. Déréalisation encore est celle que procurent les techniques modernes de l'érotisme, de la drogue, de la violence. Jadis déjà un poète mathématicien persan, Khayyam, nous engageait à déculper le vivre par l'ivresse : « Bois du vin disait-il, tu as des siècles pour dormir ». N'avons-nous guère aujourd'hui comme hier, d'autre choix à faire qu'entre rager de vivre et vivre enragé ?

Entre les technocrates impuissants à force de puissance et l'anarchiste surpuissant à cause de son impuissance même, beaucoup sont déchirés et attendent quelque message. Sous nos propres yeux les idéaux spirituels se reculent indéfiniment alors même que la sécheresse de l'analyse scientifique et la trop grande précision des faits font apparaître l'avenir comme rempli de ténèbres.

Les religions, et plus spécialement, quoique pour des raisons différentes, l'islam et le christianisme, ne sauraient prolonger indéfiniment leur indifférence aux défis du développement. Economistes, sociologues et hommes d'action n'ont que trop longtemps conçu le développement en termes économiques et accessoirement sociaux. Ils ont royalement oublié que le développement ne peut se faire sans référence aux valeurs et donc aux données spirituelles. Ecartées des grandes décisions historiques, les religions ont réagi par l'indifférence. Elles se sont de la sorte marginalisées elles-même.

Et pourtant il y a plus de dix ans, dans sa sagesse profonde, le Président Bourguiba nous faisait remarquer dans le fameux discours de Palmarium (19 Janvier 1964) qu'en « développant le progrès économique et intellectuel, en libérant l'intelligence, en brisant les entraves, nous exposons la Nation à des dangers, car nous risquons de briser du même

LE MESSAGE RELIGIEUX DANS LE MONDE PRESENT

Comme il y a dix siècles, comme il y a vingt siècles, ce n'est pas sans une profonde angoisse que l'Humanité voit arriver l'an deux mil. Jadis il est vrai, les réponses des grandes religions comblaient l'attente des hommes. Ces grandes religions nous semblent aujourd'hui terriblement étrangères au débat. Malgré des efforts réels ce n'est pas à l'islam, ni au christianisme, ni au judaisme, ni au boudhisme, ni à l'indouisme, ni même à l'athéisme que l'on s'adresse d'abord pour quérir une nourriture spirituelle dont nos jeunes ont un si grand besoin. On ne répare pas en un jour une longue décadence. On ne s'improvise pas homme des temps présents lorsqu'on est si longtemps demeuré sourd aux préoccupations du siècle. La roue du temps a tourné. Elle tourne encore. Et l'on ne s'est toujours pas avisé que chaque minute est neuve. Chaque minute est vide et c'est à nous de la remplir en l'agissant. Elle est pleine aussi du poids du passé, du poids de nos angoisses, de nos espérances aussi.

Jamais l'homme ne s'est mis en question avec autant de force que nos contemporains. « Sinistrose » a-t-on même pu dire, non sans une cruelle ironie. Et pourtant la famine n'est plus à l'horizon : elle affecte déjà des millions de nos frères. Et chaque nuit deux milliards d'Asiatiques, d'Africains, de Latino-Américains et même d'Européens et d'Américains se couchent à demi-affamés. Les épidémies que nous croyions relèguées aux souvenirs du passé redeviennent ménaçantes. Le cholèra, la variole, la lèpre, le typhus, la peste, les maladies vénériennes sont encore là. Jamais autant d'analphabètes n'ont peuplé notre terre. Et tout cela dans un monde qui ploie sont le poids des richesses qui a accumulé une puissance de destruction capable de faire sauter en un clin d'oeil, la planète cinq ou six fois, un monde qui n'a jamais disposé d'autant de connaissances sur-soi et sur la nature et qui a su effectivement monter le « système » de civilisation le plus perfectionné et le plus sophistiqué de l'histoire.

Il nous faut faire quelque chose. Et nous pouvons le faire. Des appels sont lancés de toutes parts. Les cris d'alarme succèdent aux S.O.S. De fait

Les Textes que nous publions ici ont été présentés il y a deux ans à la Rencontre Islamo-chrétienne réunie à Carthage, Hammamet et Kairouan du 11 au 17 novembre 1974. Deux ans après, ils n'ont perdu ni valeur ni actualité. Ils témoignent des espérances des organisateurs et des participants qui avaient voulu une rencontre vraie, sincère, lucide, exigeante et sans arrière pensée. Nous n'avons pas été en mesure de reprendre ni même seulement de rendre compte des débats qui étaient dignes et authentiques. Nous tenons à remercier de tout cœur tous ceux qui ont fait de notre Rencontre un moment inoubliable et à espérer qu'une deuxième viendra en raviver le souffle.

Tunis, le 26 octobre 1976
A. BOUHDIBA

Table des matières

Imprimerie Officielle de la République Tunisienne

UNIVERSITÉ DE TUNIS

Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales

Rencontre Islamo-Chrétienne

Conscience Musulmane et Conscience Chrétienne aux prises avec les défis du développement

Carthage - Hammamet - Kairouan

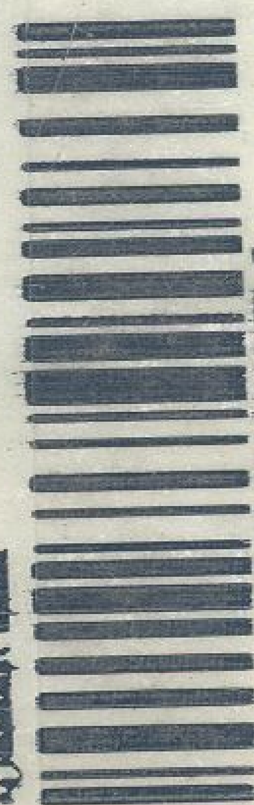
11-17 Nov. 1974

UNIVERSITÉ DE TUNIS

Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales

Rencontre Islamo-Chrétienne

Conscience Musulmane et Conscience Chrétienne aux prises avec les défis du développement



Série Etudes Islamiques N° 5